فرائڈ اور اقبال

کے نظریاتِ شخصیت کا تقابلی مطالعہ

خالد الماس

فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کا تقابلی مطالعہ

خالد الماس

اقبال اکادمی پاکستان

فہرست

حرفِ چند

شخصیت کا تصورانسان کا گیان ہے جو اپنے اندر بڑی گیرائی اور گہرائی رکھتا ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اسے جاننے میں رشیوں، منیوں، صوفیوں، فلسفیوں اور مفکروں نے اپنے اپنے انداز میں خاصی عرق ریزی کی ہے، جیسے یونان کے سقراطی مکتب فکر کلبیہ کے نمائندہ فلسفی دیوجانس کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ایک روشن دوپہر کو جلتا ہوا چراغ اپنی ہتھیلی پر جمائے انسان کی تلاش میں شہر کو نکلا،[1] جس کی شعری تصویر کشی مولانا رومؒ نے اس طرح کی ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر

کز دیو و دَد ملولم و انسانم آرزو ست[2]

(کل شیخ چراغ لیے سارے شہر کے گرد گھوما، میں شیطانوں اور درندوں سے ملول ہوں اور انسان کا آرزومند ہوں)

انسان کی اصل تلاش اپنی شخصیت کی پہچان ہے جس کے متعلق یونانی فلسفہ کے باوا آدم تھیلیز نے کہا تھا، اپنے آپ کو پہچاننا سب سے دشوار کام ہے۔[3] شاید یہی وجہ رہی ہوگی کہ اُس نے باطن کی بجائے خارج کو کریدا لیکن انسان کا تجسس اور تشکیک اُسے باطن میں جھانکنے سے زیادہ دیر نہ روک سکا۔ مشہور سوفسطائی مکتبِ فکر کے بانی، پروٹا گورس[4] نے ''انسان ہر شے کا پیمانہ ہے'' کے نظریہ سے باطن کو کھنگالنے کی طرف ابتدائی قدم اٹھایا جس کا بھرپور ردِ عمل بعدازاں سقراط کے نعرے ''خود کو پہچانو''[5] میں نظر آیا۔ پھر یہ سلسلہ ایسا چلا کہ فکری دھنک کے کئی رنگ بکھرے جس میں کسی نہ کسی مفکر کا انسانی نظریۂ شخصیت کے بارے میں کوئی نہ کوئی منفرد، ممتاز اور متغائر رنگ جھلکتا ملتا ہے۔ طب کے ڈاکٹر سگمنڈ فرائڈ اور فلسفہ کے ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کے نظریاتِ شخصیت انھی فکری رنگوں میں سے دو ایسے رنگ ہیں جو انیسویں صدی کے

فطریتی و سائنسی غلغلہ کے دوران ترتیب پائے۔

فرائڈ اور اقبال دونوں اپنے عہد کے ذہین و فطین تھے۔ یہ عجب حسنِ اتفاق ہے کہ بعض معاملات میں ان دونوں مفکرین کی عظمت کی نشانیاں خاصی مشابہ ہیں، جیسے:

۱۔ دونوں کی پیدائش سے قبل ان کی عظمت کے بارے میں پیشین گوئی کی گئی تھی۔ فرائڈ کی پیشین گوئی اس کی دایہ نے کی تھی کہ وہ بڑا ہو کر ایک عظیم آدمی بنے گا۔[۶] اقبال کی پیشین گوئی اس کے والد نے کی تھی جسے خواب میں ایک عظیم انسان کے جنم کا اشارۂ غیبی ملا تھا۔[۷]

۲۔ دونوں کی عظمت کے اعتراف کے طور پر ان کے جائے پیدائش کی ملحقہ جگہوں کے نام ان سے منسوب کیے گئے۔ جیسے فرائڈ کے نام پر اس کے گھر سے ملحقہ محلے ''شلوسر گاسے'' کا نام ''فرائڈ ڈا اولس'' رکھا گیا۔[۸] اقبال کے نام پر اس کے گھر سے ملحقہ صدر بازار کا نام ''اقبال سٹریٹ'' رکھا گیا۔[۹]

۳۔ دونوں کو ان کی تخلیقات کے باعث سراہا گیا۔ جیسے فرائڈ کو اس کی سائنسی خدمات کے صلہ میں ۱۹۳۰ء میں بمقام فرینکفرٹ، اعلیٰ ترین جرمن اعزاز ''گوئٹے پرائز'' دیا گیا۔[۱۰] اقبال کو اس کی ادبی خدمات کے صلہ میں ۱۹۲۳ء میں بمقام لاہور، ''سر'' کا خطاب دیا گیا۔[۱۱]

۴۔ دونوں کے نظریات نے اپنے ہمعصر مفکرین کو شدید ترین متاثر کیا جس کے نتیجے میں ان کو اپنی ہی زندگی میں ان کی تعریف و تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ فرائڈ کو اپنے معاصرین جوزف برائر، الفریڈ ایڈلر اور کارل گستاف ژنگ وغیرہ کی اور اقبال کو اپنے معاصرین خواجہ حسن نظامی، اکبر الٰہ آبادی، حکیم فیروز الدین احمد طغرائی وغیرہ کی تعریف و تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔

۵۔ دونوں کے نظریات آج بھی قابلِ تحقیق تسلیم کیے جاتے ہیں۔ فرائڈ کے نظریات پر ماہرین نفسیات خصوصاً نوفرائیڈین کی تحقیقات تا حال جاری ہیں۔ اقبال کے نظریات پر مستشرقین اور مستغربین دونوں تا حال تحقیقی کام کر رہے ہیں۔

فلسفۂ سائنس کی تاریخ بتاتی ہے کہ انسانی شخصیت کی انا پر پہلی ضرب علمِ ہیئت کے ماہر نکولیس کوپرنیکس کے نظریہ نے لگائی جس کے تحت زمین کائنات کا مرکز نہیں اور انسان، نتیجتاً زمین کا باسی ہونے کے ناطے کائنات کا محور نہیں۔ اس پر دوسری ضرب علمِ ارضیات کے ماہر چارلس ڈارون کے نظریہ نے لگائی کہ انسان دھرتی کا بھی نقطۂ امتیاز نہیں کیونکہ وہ اپنے سے کمتر جانوروں سے ہی ورود ہوا ہے۔ آخری اور فیصلہ کن ضرب سگمنڈ فرائڈ کے نظریہ نے لگائی، جس میں انسان کو اس کے نفس کا غلام ثابت کر کے اس کے اشرف المخلوقات ہونے کا رہا سہا بھرم بھی چھین لیا گیا۔ اقبال کے ہاں یہ دیکھنے کو ملتا ہے کہ اس نے انسان کی انا کو اس کا کھویا ہوا مقام دلایا اور اسے اشرف المخلوقات ثابت کر کے اس کی عظمت کو از سرِ نو زندہ کیا کیونکہ اس کے نزدیک اشرف المخلوقات کی زندگی کی عظمت کا راز یہ ہے کہ وہ؛

جز بعلمِ النفس و آفاق نیست[۱۲]

(نفس اور آفاق کا علم ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں)

بات صرف اتنی ہے، ''اُوپر تاروں بھرا آسماں''"stary heavens"'' اور انسان کے باطن میں ''قانونِ اخلاق'' "moral law within man"، جہاں جرمن مفکر عمانوئیل کانٹ[۱۳] کو ورطۂ حیرت میں ڈالتے رہے، وہاں فرائڈ اس حیرت کدہ سے پرے انھیں طبعی قوانین کی بندش میں جکڑا دیکھتا رہا جس سے انسان کا نفس طبعی آفاق کے درجہ میں تحویل ہوا۔ اس کے برعکس، اقبال نے انفس و آفاق کے قوانین میں تفاوت دیکھی جس سے نہ صرف ان میں مغائرت رہی بلکہ انسان کے نفس کو طبعی فطرت پر تفوق حاصل ہوا۔

اس تحقیق کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کے تقابلی مطالعے سے جو نتائج اخذ ہوں وہ ان کے نقطہ ہائے نظر کے بنیادی فرق اور درجۂ اختلاف کو اس طرح ظاہر کریں کہ قاری کو بآسانی اندازہ ہو سکے کہ اقبال کا مؤقف کیونکر موزوں ہے۔

اس کاوش کا محرک میرے شفیق اُستاد اور راہنما ڈاکٹر نعیم احمد کا مضمون ''انسانی شخصیت فرائڈ کی نظر میں،''[۱۴] رہا جسے پڑھ کر اندازہ ہوا کہ ان مفکرین کے نظریۂ شخصیت پر تحقیقی کام کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ تھوڑی سی تگ و تاز سے پتہ چل گیا کہ اس حوالے سے بہت کم کام کیا

گیا ہے جیسے ڈاکٹر نذیر قیصر کی تصنیف *A critique of western psychology and psychotherapy and Iqbal's approach* اور ڈاکٹر محمد معروف کی تصنیف *Iqbal's philosophy of religion* میں کہیں کہیں ان مفکرین کے نظریات کا تقابلی مطالعہ ملتا ہے مگر نظریاتِ شخصیت کے حوالہ سے تشنگی باقی رہ جاتی ہے۔ یہاں اس تشنگی کو پورا کرنے کی اک کاوش کی گئی ہے تا کہ اقبالیاتی تحقیق کے زمرہ میں اس نئی جہت کو متعارف کرایا جائے جس کے تحت آئندہ محققین کو یہ راہ سوجھے کہ فکرِ اقبال کا دوسرے نفسیات دانوں جیسے الفریڈ ایڈلر، کارل گستاف ژنگ، کیرن ہارنے، ولیم میکڈوگل، جان واٹسن وغیرہ کے نظریات کے ساتھ تقابلی موازنہ کیا جائے تا کہ ثابت ہو کہ اُس کی فکر محض اس کی صدی کی فکر نہیں بلکہ آئندہ صدیوں تک محیط ہے کیونکہ اس کی تخلیقی تحریک کو جلا اسلامی تعلیمات سے ملی تھی۔

اس کاوش کی ماہیت و نوعیت فکری تحقیق ہے جس میں فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کے مطالعہ سے استخراجی نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ بطور جملۂ معترضہ، یہ جان لینا ضروری ہے کہ برطانوی منطق دان جان اسٹورٹ مل نے استخراجی استدلال کو دَوری مغالطہ [۱۵] قرار دیا تھا جس کے مطابق نتیجہ اپنے مقدمات میں چھپا ہوتا ہے یعنی نیا نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ تصورات میں پہلے ہی پنہاں ہوتا ہے۔ بادی النظر میں مل کا اعتراض وزنی ہے مگر بنظرِ غائر یہ عقدہ کھلتا ہے کہ جب تک استخراجی نتائج وضع نہیں کیے جائیں گے، مفکرین کے پُرمغز استدلال کے تقابل اور ان کی خوبیوں اور خامیوں کی درست اور صحیح تمیز اور تفریق واضح نہیں ہو سکے گی، جس سے ان کے مقامِ فکر کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

اس میں کوئی دورائے نہیں کہ فرائڈ کے خیالات اور نظریات نے نہ صرف نفسیات بلکہ ادب اور فنونِ لطیفہ سے متعلقہ علوم کے تصورات پر بڑے گہرے اثرات مرتسم کیے اور بہت سے مشرقی اور مغربی دانشوروں کو اپنی سوچ کے سحر میں جکڑے رکھا۔ لیکن یہ کمال اقبال کی فکر میں نظر آتا ہے کہ اُس نے نہ صرف فرائڈ کے خیالات کی ساحری کو توڑ ڈالا بلکہ ادب اور فنونِ لطیفہ کے مداحین کو بھی یہ باور کرانے میں کامیابی حاصل کی کہ فرائڈ کی نگاہ کوتاہ بیں ہے کیونکہ وہ لاشعور کی تاریک کھائی سے نکل کر سپر شعور کے اُجالے کو نہیں دیکھ سکا۔

اس تصنیف کو پانچ ابواب میں منقسم کیا گیا ہے۔ باب اوّل میں نظریۂ شخصیت کا تعارف کرایا گیا ہے جس میں اس کی لغوی معنویت، مادۂ اشتقاق، مختلف تعریفات، تاریخی مکاتبِ فکر، نظری تفہیم کی وضاحت کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں، فرائڈ اور اقبال دونوں کے علیحدہ علیحدہ فکری و علمی تناظر کو اس طرح اُجاگر کیا گیا ہے کہ اندازہ ہو سکے کہ ان کی فکری نمو اور بالیدگی کس نہج پر ہوئی۔

باب دوم میں فرائڈ کے نظریۂ شخصیت کی تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے۔ جس میں شخصیت کے طبوغرافی، حرکی اور معاشی پہلوؤں کے مبادی اصول و قواعد واضح کیے گئے ہیں اور اس کے فلسفیانہ پس منظر کا اجمالی تعارف دیا گیا ہے۔

باب سوم میں اقبال کے نظریۂ شخصیت کی تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے۔ جس میں شخصیت کا فلسفیانہ پس منظر بیان کیا گیا ہے اور اس کی روشنی میں الوہی شخصیت اور انسانی شخصیت کے مرکزے لامتناہی خودی اور متناہی خودی کے تعلق اور نوعیت کو بیان کیا گیا ہے۔

باب چہارم میں فرائڈ اور اقبال تک کے فکری تناظر اور پس منظر کے انتہائی اجمالی خاکے میں ان کے اندازہائے فکر کا علیحدہ علیحدہ اس طرح احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان مفکرین کے نظریاتِ شخصیت کے نظری اختلافات کی فلسفیانہ وجوہات ظاہر ہو جائیں۔

باب پنجم میں تمام تر ابواب کی تلخیص کی گئی ہے تاکہ نتائج اخذ کرنے سے پہلے قاری کے ذہن میں گذشتہ مواد کا فکری اعادہ ہو جائے۔ آخر میں کچھ فیصلہ کن استخراجی نتائج اخذ کیے گئے ہیں تاکہ فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کے بنیادی ڈھانچے اور نظری وضع قطع کا فرق اور مقام واضح ہو۔

بطور ماحصل، فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کے تقابلی مطالعہ سے فرائڈ کا نظریہ مغالطہ آمیز، قنوطیت پسندانہ، غیر مستند اساطیری روایات، تنگ نظری، غیر ارتباطی، یک طرفگی، تضادات و تناقضات، ناموزوں و غیر متوازن، پابند عہدِ رفتہ اور تحلیلی طرز کا نظر آئے گا۔ جبکہ اقبال کا نظریہ مغالطہ آمیزی سے مبرّا، مصلحت پسندانہ، تاریخی استنادیت، وسیع النظری، ارتباطی، ہمہ جہتی، واضح و کھرا، موزوں و متوازن، پابند تغیرات اور ترکیبی نظر آئے گا۔

قارئین کی سہولت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے آخر میں فرہنگ مرتب کی گئی ہے جس میں تمام

ابواب میں مندرج اشخاص، اماکن اور اصطلاحات کی انگریزی علیحدہ علیحدہ اردو الفبا ترتیب سے دی گئی ہے تاکہ کسی بھی قاری کو بالفرض متن میں مندرج اردو لفظ کی تفہیم میں دِقت آتی ہو تو اسے دُور کیا جا سکے۔

آخر میں ایک وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کو ایم فل اقبالیات کی غرض سے یہ تحقیق طلب کام پیش کیا گیا جس میں خاصی خامیاں، کوتاہیاں اور کج رویاں رہ گئیں، جن کو حتی المقدور دُور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز اُس میں انگریزی کے کئی حوالے اردو متن کے ساتھ ہی درج تھے۔ اُن کو اب قاری کی سہولت کے پیشِ نظر حواشی میں جگہ دی گئی ہے اور متن میں اُن کے اردو تراجم شامل کیے گئے ہیں۔ جن انگریزی اقتباسات کے تراجم دستیاب نہیں تھے، اُن کے خود سے ترجمے کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس مقام پر کوئی غلطی یا کوتاہی ہوگئی ہو تو اس کی معذرت۔ باقی اپنے عزیز دوست پروفیسر سید رشید احمد شاہ بخاری، صدر شعبۂ فارسی، گورنمنٹ کالج فار بوائز گلبرگ، لاہور کا بہت ممنون ہوں جنھوں نے بڑے خلوص سے فارسی اشعار کے تراجم میں بھرپور رہنمائی کی۔

دراصل ۲۰۱۰ء میں میرا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ''استقرائی استدلال اور فکرِ اقبال''[۱۶]، جب اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا تو بارہا خیال آیا کہ ایم فل کے مقالہ کو بھی قابلِ طباعت بنانا چاہیے لیکن 'کبھی دو قدم آگے، کبھی دو قدم پیچھے' کے موافق کام چلتا رہا جو 'اپنوں' کے جھنجھوڑ بھنبھوڑ کے سبب 'کفر ٹوٹا خدا خدا کر کے' کے مصداق بالآخر اپنے انجام کو پہنچا۔ بہرطور، آپ سب کی حوصلہ افزائی اور دعاؤں کا طالب۔

خالد الماس

۱۲۸ اگست ۲۰۱۸ء

حوالہ جات وحواشی

۱- یہ سائینوپ (Sinope) کا وہی دیو جانس ہے جس کا لقب کلبی (dog) تھا، جسے افلاطون نے ''سرپھرا سقراط'' (Socrates gone mad) کہا۔ دیکھیے:

Diogenes,Encyclopaedia of Britinica, vol.7,p.462

۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "جاوید نامہ"، ص:۶۰۶/ ۱۸، مولانا جلال الدین رومی کا یہ شعر اسرارِ خودی کی تمہید سے پہلے بھی درج ہے وہاں یوں لکھا ہوا ملتا ہے:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شہر

کز دام و ددملولم وانسانم آرزو ست

دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "اسرار و رموز"، ص: ۴/ ۴

۳- اصل متن یوں ہے:

'When he was asked, what was very difficult,he said,"to know one's self."
see, Runes, Dogobert,edited,Treasury of philosophy,p.1168

۴- Stace,W.T.A, A critical history of Greek philosophy, p.112

۵- نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص:۸۱

۶- تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، ص:۸

۷- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، ص:۱۰

۸- Jones, Ernest M.P, *Life and work of Sigmund Freud*, vol.1. p.1

۹- عبدالمجید سالک، کتابِ مذکورہ، ص:۱۲

۱۰- تورا کینہ قاضی، کتابِ مذکورہ، ص:۱۴۴

۱۱- عبدالمجید سالک، کتابِ مذکورہ، ص:۱۱۶

۱۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "پیامِ مشرق"، ص:۱۸۸/ ۱۸

۱۳- علی عباس جلالپوری، سید، روایاتِ فلسفہ، ص:۶۷

۱۴- دیکھیے، ڈاکٹر نعیم احمد کا مضمون، انسانی شخصیت: اقبال اور فرائڈ کی نظر میں، وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال ۸۵ء، ص ص: ۳۸۳ تا ۴۰۳

۱۵- دَوری مغالطہ کو "petitio principii" یا "circular fallacy" کہا جاتا ہے۔
Stebbing, L.F, *A modern introduction to logic*, p.219

۱۶- راقم نے شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کو تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی اقبالیات، بعنوان ''استقرائی استدلال اور فکرِ اقبال'' زیرِ نگرانی پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق، سابق صدر شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۰۳ء میں پیش کیا جس کو بعد ازاں اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا۔

باب اول

تعارف

’’انسان کی شخصیت ایک گورکھ دھندہ ہے۔ ایک ایسا اُلجھاؤ جس کا سرا نہیں ملتا۔ انسانی شخصیت کو پیاز سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ فرد کی حیثیت چھلکے کی ہے۔ چھلکے ہی چھلکے۔ چھلکے ہی چھلکے۔ ایک دوسرے سے نہیں ملتا۔ ایک دوسرے کی شکل قطعی طور پر مختلف۔

گہرائی کو مدنظر رکھیں تو انسانی شخصیت جادوگر کے ڈبہ کے مصداق ہے۔ ایک ڈبہ کھولو تو اندر سے دوسرا ڈبہ نکل آتا ہے۔ دوسرا کھولو تو تیسرا نکل آتا ہے۔ تیسرا کھولو تو چوتھا۔ ڈبے میں ڈبہ۔ ڈبے میں ڈبہ۔

تضاد کو دیکھیں تو انسانی شخصیت فقیر کی گڈری کی مانند ہے جس میں رنگا رنگ کے پیوند لگے ہیں۔ ہر ٹکڑا دوسرے سے مختلف ہے۔ تضاد ہی تضاد۔‘‘

ممتاز مفتی

نظریۂ شخصیت کی تعریف و تفہیم

شخصیت، انگریزی لفظ Personality کا اردو مترادف ہے جو لاطینی لفظ Persona سے مشتق ہے، جس کا عموماً اردو ترجمہ ''نقاب'' کیا جاتا ہے۔ تاریخی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ Persona دراصل وہ نقلی چہرہ تھا جو قدیم یونانی یا رومی اداکار اپنا اپنا پارٹ ادا کرتے وقت لگاتے تھے۔ پروفیسر سہیل احمد خاں کی نظر میں Persona کا ترجمہ ''نقاب'' کی بجائے ''شخصا'' ہونا چاہیے کیونکہ نقاب تو بالعموم چہرے کو چھپانے کے لیے پہنا جاتا ہے جب کہ انسانی روّیوں کی مناسبت سے یہاں مدعا اصلی چہرے پر مصنوعی چہرہ چڑھانا ہے۔[1] عام طور پر چہرہ پوری شخصیت کا غماز سمجھا جاتا ہے، جس سے انسانی روّیوں کو پرکھا جاتا ہے جو زندگی بھر گوناگوں مواقع پر مختلف دکھائی دیتے ہیں، جیسے کبھی سنجیدہ، کبھی رنجیدہ، کبھی خوش باش، کبھی بارعب، کبھی شاطر، کبھی ہنستا مسکراتا چہرہ کسی کی شخصیت کی تصویر کشی کرتا ہے۔

اگرچہ شخصیت Personality، ''شخصا'' Persona سے مشتق ہے مگر خود شخصا کے مادۂ اشتقاق کے بارے میں کوئی حتمی رائے موجود نہیں۔ تحقیق کے مطابق، یہ لفظ درج ذیل الفاظ یا تراکیب میں سے کسی ایک سے مشتق ضرور ہے۔

۱- یہ یونانی لفظ ''Prosopon'' سے مشتق ہے جس کا مبہم معنی ''نقاب'' ہے۔

۲- یہ لاطینی لفظ ''Per soma'' سے مشتق ہے جس کا معنی ''ہالۂ جسم'' ہے۔

۳- یہ لاطینی لفظ ''Persum'' سے مشتق ہے جس کا معنی ''چہرہ'' یا ''سر'' ہے۔

۴- یہ لاطینی ترکیب ''Per se una'' سے مشتق ہے جس کا معنی ''جامع بالذات'' ہے۔

۵- یہ لاطینی ترکیب ''Per sonare'' سے مشتق ہے جس کا معنی ''گونجتی آواز'' ہے۔[2]

قدیم رومی مقرر اور فلسفی سیسرو کے نزدیک، ''شخصا'' کے چار مفہوم معروف ہیں: (۴)

۱- نقاب (mask): اس سے مراد ہے دکھاوا۔

۲- رتبہ (status): اس سے مراد ہے کردار۔

۳- صفاتِ باطنیہ (inner psychic qualities): اس سے مراد ہے ذاتی مجموعۂ خصائص۔

۴- توقیر (prestige): اس سے مراد ہے وقار اور امتیاز۔

چونکہ شخصا کو شخصیت کا مادۂ اشتقاق ٹھہرایا گیا، اس لیے شخصیت کے تصور میں یہ سبھی مفہوم کسی نہ کسی طور سموئے ملتے ہیں۔ جہاں تک شخصیت کی کوئی جامع تعریف وضع کرنے کی بات ہے، ہر شعبۂ علم کے مفکر جیسے الٰہیات، فقہ، فلسفہ، عمرانیات، حیاتیاتی ساجیات، نفسیات نے اس کے مفہوم کو اپنے تئیں وضع کرنے کی طبع آزمائی کی۔ لیکن پروفیسر گورڈن آلپورٹ نے جو تعریف وضع کی وہ کہیں زیادہ منظم، مربوط اور جامع قرار پائی۔ اُس کے مطابق، ''شخصیت نفسی و طبعی نظامات کے حامل فرد کے اندر کی حرکی تنظیم ہے جو اس کے ماحول کی منفرد تسوید و مطابقت کا تعین کرتی ہے۔'' (۵)

اگر چہ شخصیت کا تصور انسان کے لیے نیا نہیں لیکن تاریخی اعتبار سے یہ اُس وقت توجہ کا مرکز بنا جب انسان کا شعور کسی بولی کی صورت میں اپنا مدعا بیان کرنے کے قابل ہوا اور اسے باقاعدہ اپنی فکر میں جگہ دینے لگا۔ ابتداء میں اُس کی فکر میں پختگی و بالیدگی، زبان میں بلاغت و جامعیت اور علم میں تحقیق و تلاش کی باریکی و پیچیدگی نہیں تھی۔ اس لیے شخصیت کا تصور خاصا مبہم اور غیر واضح تھا مگر وقت کے ساتھ ساتھ فکری بالیدگی، لسانی جامعیت اور نظری و عملی تحقیق میں اضافہ کی وجہ سے شخصیت کا تصور واضح سے واضح تر ہوتا چلا گیا۔ سگمنڈ فرائڈ اور علامہ اقبال کے دور تک نظریۂ شخصیت کی قدیم تاریخ کا جو مواد ملتا ہے اس کا اجمالی سا مطالعہ کر لینا ضروری ہے تا کہ اندازہ ہو سکے کہ شخصیت کے تصور میں کس قدر تبدیلی اور ترقی پیدا ہوئی۔

قدیم دور میں شخصیت کا تصور انسان کی سیرت سے منسوب سمجھا جاتا تھا جس سے مراد انسان کی منفرد حیثیت اور روّیہ لیا جاتا۔ سیرت کے ساتھ ذہانت، مزاج، کردار، روّیے،

جسمانی قطع وضع، چہرے مہرے کی بناوٹ، جذبات، عادات واطوار، جبلات، وغیرہ کو جزولاینفک قرار دیا گیا۔ کوئی مفکر سیرت کے کسی ایک پہلو پر تو کوئی کسی دوسرے پہلو پر زیادہ توجہ منعطف کرتا رہا۔ لیکن مجموعی طور پر شخصیت کا مفہوم سیرت کے تمام تر پہلوؤں کا مرقع سمجھا جاتا رہا۔ صحیح معنوں میں لفظ سیریات کو متعارف کرنے والا جرمن فلسفی جولیس بھانسن تھا جس نے سیریات کا مفہوم لگ بھگ وہی مراد لیا جو جدید نفسیات میں شخصیت کے مفہوم سے لیا گیا ہے۔ (۶)

نظریۂ شخصیت کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ اس سے متعلق حسبِ ذیل چھ مکاتبِ فکر (۷) موجود تھے جن میں سے پہلے تین کا تعلق قدیم یونان سے اور آخری تین کا جدید مغربی دور سے تھا۔

۱- ادبی سیریات: اس سے مراد ہے کسی مخصوص فرد کی سیرت نگاری سے ایسے عمومی نمونے اخذ کرنا جو تمام انسانوں کی سیرت کے ترجمان نظر آئیں۔ قدیم یونان کے مرکزی شہر ایتھنز میں سیرت نویسی کو فروغ ملا۔ کچھ علماء کا کہنا ہے کہ اس فن کو مشہور فلسفی ارسطو نے شروع کیا اور بعض کا خیال ہے کہ یہ ارسطو کے شاگرد اور اس کی درسگاہ لائیسیم کے جانشین تھیوفریسٹس کا کارنامہ ہے۔ شروعات کسی نے بھی کی ہو، بہرحال یہ طے ہے کہ تھیوفریسٹس نے اپنے عہد کے بہت سے معروف لوگوں کی سیرت کو ضبط تحریر کیا۔ اس زمانے میں کسی ہردلعزیز شخص کی سیرت کو اس طرح رقم کیا جاتا کہ پھر ہر زمانے کے قاری کو اسے اپنے عہد کے فرد کی سیرت محسوس ہوتی۔ اس لحاظ سے سیرت نگاری میں آفاقیت اور تجریدیت کے رنگ بھر جاتے اور یوں سیرت کے تاثر کو شخصیت خیال کیا گیا۔

۲- رطوبتی نفسیات: اس سے مراد ہے ان جسمانی رطوبتوں کی کھوج، جن کی وجہ سے کسی فرد کا مزاج متعین ہوتا ہے اور جو تمام تر سیرت کا اظہار ٹھہرتا ہے۔ انسانی سیریات کے بارے میں تاریخِ یونان کا یہ مکتبِ فکر قدیم ترین ہے۔ اس زمانے میں انسان کو فطرت کی ایسی چھوٹی سی تصویر سمجھا گیا جس میں انسان بطور عالمِ صغیر کائنات بطور عالمِ کبیر کا عکس ہے۔ اصطفائی طرزِ فکر کے حامل یونانی فلسفی ایمپیڈوکلیز نے کائنات کو ہوا، مٹی، آگ اور پانی کا مجموعہ قرار دیا، جہاں ہوا میں گرمی اور نمی، مٹی میں ٹھنڈک

اور سوکھا پن، آگ میں تپش اور خشکی، پانی میں تری اور خنکی کی خصوصیات موجود ہیں۔ کوس کے حکیم اور طب کے باوا آدم بقراط نے اسی طرز پر انسان کو چار رطوبتوں (humors) کا ملغوبہ قرار دیا جن سے چار قسم کے مزاج بنتے ہیں:

۱- دموی رطوبت جو جوشیلے طرز کے مزاج کی حامل ہے اور ہوا جیسی گرم ونمدار ہے۔
۲- سوداوی رطوبت جو افسردہ طرز کے مزاج کی حامل ہے اور مٹی جیسی ٹھنڈی وسوکھی ہے۔
۳- صفراوی رطوبت جو غصیلے طرز کے مزاج کی حامل ہے اور آگ جیسی خشک وگرم ہے۔
۴- بلغمی رطوبت جو آلکسی طرز کے مزاج کی حامل ہے اور پانی جیسی خشک وتر ہے۔

آج بقراط کا نقطۂ نظر صحیح نہیں مانا جاتا لیکن زمانۂ حاضر میں ہارمونز کا تصور اس سے خاصہ مشابہ ہے کیونکہ ہارمونز وہ کیمیاوی رطوبتیں ہیں جن کی متوازن مقدار سے نظامِ عصبی صحیح کام کرتا ہے۔ بقراط کے ہاں بھی انسانی سیرت کی خصوصیات کا انحصار اس کے مزاج کو متعین کرنے والی رطوبتوں کے توازن پر ہے۔

۳- سیمائیات: اس سے مراد ہے انسان کے مجموعی روّیوں، حرکات وسکنات، وضع قطع اور خصوصاً چہرے مہرے کے تاثرات سے انسان کی پوری سیرت کے بارے میں تخمینہ لگانا۔ سہواً اسے ارسطو کا کارنامہ شمار کیا گیا۔ بارِدیگر، یہ درست ہے کہ یہ مکتب فکر بہت قدیم ہے۔ یہ تین طرح کے طریقۂ کار کا حامل ہے۔

۳- اس طریقۂ کار میں ہر انسان کی کسی جانور سے قریب ترین شباہت کو بھانپ کر اس کی سیرت کے بارے میں اندازہ لگایا جاتا۔ یہ خیال کیا جاتا کہ ہر انسان کسی نہ کسی جانور سے کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور رکھتا ہے کیونکہ ارتقاء کے دوران انسان کی صورت بنیادی طور پر جانوروں سے نکلی ہے۔ اس لیے انسان میں جانوروں کی کوئی نہ کوئی نفسانی صفت وہبی طور پر ضرور منتقل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر لومڑ کی طرح دکھائی دینے والا شخص ضرور مکار ہوتا ہے۔

۲- اس طریقۂ کار میں ہر انسان کی نسلی صنف جیسے رنگ، زبان، جثہ، وضع قطع سے وابستہ خواص کی رُو سے اس کی مجموعی سیرت کے بارے میں رائے قائم کی جاتی۔ یہ گمان کیا

جاتا کہ ہر انسان خاص نسلی صنف کا حامل ہے۔ اس لیے اس کی پوری سیرت کا اندازہ صرف اسی بنا پر لگایا جانا ممکن ہے۔ مثال کے طور پر ایتھوپیا کے باشندے پکے اور زرد رنگ کے ہوتے ہیں، اسی رنگ و نسل کی وجہ سے انھیں بزدل مانا جاتا ہے۔

۳- اس طریقۂ کار میں ہر انسان کی سیرت کو جانچنے کے لیے چہرہ شناسی کے فن پر بہت زور دیا جاتا۔ یہ متصور کیا گیا کہ ہر انسان کے چہرے سے اُس کے فکر اور جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ ''چہرہ دل کا آئینہ ہوتا ہے۔'' (Face is the index of mind) یہ کہاوت اسی سبب مشہور ہوئی۔

قصہ کوتاہ، سیمائیات میں کسی بھی شخص کی جسمانی حرکات وسکنات، رنگت، بالوں کی نشوونما، جلد کی ملائمت، آواز کی لوچ، عضلات کی ظاہری بناوٹ، بدنی ساخت، ڈیل ڈول، چہرے مہرے کا رنگ ڈھنگ اور اتار چڑھاؤ، وغیرہ کے ذریعہ مکمل سیرت کا تاثر قائم کیا جاتا جو شخصیت کا آئینہ دار قرار دیا جاتا۔

۴- قحفیات: اس سے مراد ہے کہ انسان کی ذہنی قوتیں اُن جداگانہ صلاحیتوں پر مشتمل ہیں جو دماغ کے متعین حلقوں سے مخصوص ہیں اور ہر دماغی حلقہ کا حجم جو کھوپڑی کی شکل میں ظاہری طور پر دکھائی دیتا ہے، اصل میں اس مخصوص صلاحیت کی نشوونما سے متناسب ہے۔ اس نقطۂ نظر کو جرمن ماہرِ عضویات فرانز جوزف گال نے متعارف کرایا لیکن قحفیات کی اصطلاح ایک انگریز ماہر فلکیات ڈاکٹر تھامس فورسٹر نے وضع کی۔ قحفیات کو قحف بینی اور عضویات بھی کہا جاتا رہا ہے۔ مختصراً، اس سے مراد ''دماغی فعلیات'' لیا جاتا ہے۔

قحفیات درج ذیل نکات پر مبنی ہے:

۱- ذہنی قابلیتیں وہبی ہیں۔

۲- دماغ ذہن کا آلہ ہے۔

۳- دماغ کی صورت اور جسامت کھوپڑی کی صورت اور جسامت سے مختلف ہے۔

۴- ذہن منفرد خصوصیات کا حامل ہے اور دماغ منفرد حلقوں سے عبارت ہے۔ ہر ذہنی خصوصیت کا اظہار دماغ سے منسلک حلقہ کے توسط سے ہوتا ہے۔

۵- ہر دماغی حلقہ کی جسامت کا اندازہ اس کی عمر کے دوران لگایا جاتا ہے اور جسامت طاقت کا معیار ہے بشرطیکہ دیگر احوال وہی رہیں۔

٦- ہر دماغی حلقہ کے عمل اور رجحانات جسم کو متاثر کرتے ہیں، جو بدنی حرکات وسکنات کی فطری زبان کی صورت میں عیاں ہوتے ہیں۔

فرانز جوزف گال کے اس نقطۂ نظر میں تین نکات بالخصوص قابلِ غور ہیں:

۱- اس نے جسم اور ذہن کو دو خودمختار ہستیاں خیال نہیں کیا بلکہ انھیں اس طرح باہم مدغم متصور کیا ہے کہ وہ اِک دوسرے سے ناقابلِ جدا ہیں۔ اس ضمن میں نظریۂ نفسی وطبعی متوازیت کا ہر حامی کسی نہ کسی حساب سے فرانز جوزف گال کے اس نکتہ سے ضرور متفق ہے۔

۲- اس نے تجرباتی اور سائنسی طریقوں سے انسان کے عمومی تصور کی بجائے ہر مخصوص انسان کے مختلف، متنوع اور متمائز ذہنی کوائف وخصائص کی جانب توجہ مبذول کرائی۔

۳- اس نے شخصی صلاحیتوں کو اکائیاں خیال کیا اور ان کی نوعیت کو عمومی، مجرد اور قبل از تجربی کی بجائے مخصوص، مقرون اور بعد از تجربی شمار کیا۔

ان نکات کے ایماء پر شخصیت کا مطالعہ ذہنی صلاحیتوں کی تجرباتی اور شماریاتی جانچ پرکھ مدنظر رکھ کر کیا گیا۔

۵- خلقیات: اس سے مراد مخصوص افراد کی زندگی کے روّیوں اور کردار کا اس طرح مطالعہ کرنا ہے کہ اس سے ایسے علتی اصول اخذ ہوسکیں جو دیگر انسانوں کی زندگی کے روّیوں اور کردار پر بھی منطبق ہوسکیں۔ ایسے اصول ہی انسانی شخصیت کو سمجھنے میں ممد ومعاون ثابت ہوسکتے ہیں۔

برطانوی منطقی مفکر جان اسٹورٹ مل نے اپنی تصنیف "System of logic" جلد ششم، باب پنجم میں خلقیات کو سائنسی نوعیت کی کامل سائنس قرار دیا ہے۔ اس کے مطابق خلقیات انسان کے روّیوں اور کردار کا سائنسی مطالعہ ہے۔ اس کا مؤقف ہے کہ انسانی کردار کے بارے میں ٹھیک ٹھیک سائنسی تجربات کرنے تو ممکن نہیں لیکن اس کا سائنسی مطالعہ اس حساب سے ممکن ہے کہ اگر بعض افراد کو مشروط حالات میں بچپن سے بلوغت تک تعلیم وتربیت دی جائے اور اس

دوران ان کے روّیوں کا عمیق مشاہدہ ومطالعہ کیا جائے تو اس کی روشنی میں ایسے محتاط اصول وضوابط اخذ کیے جاسکتے ہیں جو تمام بنی نوع انسان کے روّیوں کے غماز ہوں۔

علاوہ ازیں، مل کا خیال ہے کہ ہر دور کے ادب میں انسانی خصائص سے متعلق جو کہاوتیں اور ضرب المثال گھڑی گئی ہیں، انھیں حقائق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، انھیں محض تعمیمات کہا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اس ضرب المثل کو حقیقت نہیں مانا جاسکتا کہ ''جسمانی قوت انسان کو بہادر بناتی ہے۔'' یہ بات صرف اس صورت میں تسلیم کی جاسکتی ہے بشرطیکہ نفسیات ایسے علتی قوانین وضع کرے کہ جن کی بنا پر یہ ثابت ہو کہ جسمانی قوت اور بہادری کے درمیان میں کوئی لزومی رشتہ ہے، بشرطیکہ قوت اور بہادری سے منسلکہ دیگر عوامل قابو میں رہیں۔ اسے آسان لفظوں میں یوں سمجھا جاسکتا ہے، ماچس کی تیلی اور اس کے مصالحے میں ایک لزومی رشتہ ہوتا ہے۔ تیلی مصالحے پر رگڑی جائے تو لازماً شعلہ پیدا ہوتا ہے بشرطیکہ تیلی اور مصالحے کی رگڑ کے درمیان دیگر عوامل جیسے ہوا کی نمی، مصالحے کی حالت، وغیرہ میں کوئی خاص کمی بیشی نہ ہو جو کہ شعلہ جلانے کے لیے عموماً درکار ہوتی ہے۔

۶۔ تجرباتی سیریات: اس سے مراد ہے مخصوص افراد کے روّیوں اور کردار کی شماریاتی پیمائش اور ان سے متعلق اس طرح کے سائنسی تجربات کرنا تا کہ ان کی شخصیت یا سیرت کو سمجھا جاسکے۔ انیسویں صدی میں سیریات کے بارے میں بہت سے مفروضات اور مشاہدات اکٹھے ہو چکے تھے۔ سیمائیات اور قحفیات کے داعیان نے لوگوں کے کردار کا مطالعہ تو کیا لیکن وہ تجربات نہ کر پائے، نتیجتاً خلقیات کے داعی جیسے جان اسٹورٹ مل نے انسانی زندگی کے روّیوں پر سائنسی انداز کے تجربات کے امکان کو ردّ کر دیا مگر سر فرانسس گالٹن نے یہ ثابت کر دکھایا کہ انسانی روّیوں پر سائنسی انداز کے تجربات ممکن ہیں۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسانی سیرت اس کے روّیوں کی صورت میں تشکیل پاتی ہے اور ان روّیوں کی پیمائش کی جاسکتی ہے۔ اس نے شماریاتی طریقوں کی مدد سے یہ جانا کہ معلم شاگردوں کے غصے، خوف، تابعداری، اُمنگوں، وغیرہ کی شدت کو ماپنے کے لیے اچھا موقع فراہم کرتے ہیں۔ اس نے ہر عمر کے مطابق طالب علموں کے روّیوں کی نشوونما

کے نمونے اکٹھے کیے اور ان کو شماریاتی طریقوں سے جانچا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ تمام انسانوں کے روّیوں کے مسبب واسباب لگ بھگ ایک جیسے ہوتے ہیں۔ گالٹن نے جن تجربات کی ابتداء کی تھی وہ موجودہ دور کے اعتبار سے بلاشبہ ترقی یافتہ قرار نہیں دیئے جاسکتے مگر اُس نے جس روش کو متعارف کرایا، موجودہ نفسیات ایسے کئی ترقی یافتہ تجرباتی طریقوں سے بھری پڑی ہے جن کی بنیاد پر انسانی سیریات پر تجربات ممکن ہیں۔

تجرباتی سیریات کا سلسلہ چل نکلا تو غیر محسوس طور پر ''سیریات'' کی جگہ ''شخصیت'' نے لے لی کیونکہ تجرباتی سائنس کی باریکیوں نے واضح کر دیا کہ سیرت شخصیت کا جزو ہے، لہٰذا اسے تمام تر شخصیت پہ محیط سمجھنا صحیح نہیں۔ تاریخ میں سیرت کو شخصیت کا مترادف کیوں سمجھ لیا گیا، اس کا کوئی واضح جواز موجود نہیں۔ بہرکیف، آج کا نفسیات دان یہ جان چکا ہے کہ سیرت شخصیت کو جاننے کا محض ایک انگ ہے۔

شخصیت کی موجودہ اور مروجہ تفہیم کے مطابق، یہ طبعی و نفسی خصائص کا محض مجموعہ نہیں بلکہ ان کی مربوط تنظیم ہے جہاں طبعی و نفسی خصائص باہم دگر مدغم ہوکر ایسی وحدت کا نمونہ پیش کرتے ہیں جو حرکی نوعیت کی حامل ہے جس کے تحت فرد اور اس کا ماحول ایک دوسرے پر مسلسل اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور نیتجتاً فرد ماحول سے تسوید اور مطابقت سیکھتا ہے اور جس طریق و انداز سے وہ تسوید و مطابقت سیکھتا ہے، اسی لحاظ سے وہ دوسروں سے منفرد، ممتاز اور متمائز دکھائی دیتا ہے۔

طبعی و نفسی خصائص کی حرکی تنظیم جو شخصیت کی تشکیل کرتی ہے فرد کی جسمانی ساخت، ذہانت، مزاج اور سیرت پر محیط ہے۔ جسمانی ساخت جسم کی ظاہری شباہت، اس کے اعضاء اور ان سے متعلق عوامل، اس کی بیماری یا صحت، حسن و قبح وغیرہ سے متعلق ہے۔ ذہانت وہ قابلیت اور قوت ہے جس کے بل بوتے پر نت نئے مسائل سے نپٹنے اور اس کے مطابق ماحول سے تسوید اور مطابقت قائم کی جاتی ہے۔ اس میں یادداشت، حافظہ، تخیل، حواسِ خمسہ، القا، سب کا عمل دخل ہوتا ہے۔ مزاج جذباتی ہیجانات کی اثر پذیری سے متصل ہے جس میں جذبوں کی شدت، اتار چڑھاؤ، تسلسل کی کیفیات شامل ہیں جو متعلقہ فرد کے وراثتی سنگھار کے تحت تشکیل پاتی

ہیں۔ سیرت فرد کے اخلاقی قواعدوضوابط کے تحت زندگی گزارنے سے منسوب ہے جس کا محورقوتِ ارادہ ہے کیونکہ مضبوط قوتِ ارادی سے ضبطِ نفس پیدا ہوتا ہے۔ضبطِ نفس سے اخلاقی قواعدوضوابط کی صحیح طور پر پیروی کی جاسکتی ہے جس سے اچھی سیرت ظاہر ہوتی ہے۔ اوراس کے برخلاف، کمزورقوتِ ارادی سے ضبطِ نفس کاسوال ہی پیدانہیں ہوتاجس سے اخلاقی قواعدوضوابط پرکاربندرہنا دشوار ہوجاتا ہے، نتیجتاً بری سیرت تشکیل پاتی ہے۔قصہ کوتاہ، نیک یابد،سیرت کے پسِ پردہ اخلاقی قدرو قیمت کا ہاتھ ہوتا ہے۔اس حوالے سے سرجان ایڈمز نے سیرت کی مختصرسی تعریف ان لفظوں میں بیان کی ہے،''سیرت کسی فرد کا اخلاقی تخمینہ ہے، ایک تجزیہ ہے۔''(۸)

شخصیت ایک سڑک کی مانند ہوتی ہے جوکئی پیچ وخم اورنشیب وفراز سے گزرتی ہے۔جس طرح کوئی سڑک کہیں پہاڑوں کو چیرتی ہوئی، کہیں دریاؤں کو پھلانگتی ہوئی اورکہیں میدانوں میں رینگتی ہوئی ایک تسلسل سے چلتی چلی جاتی ہے،اس طرح انسان کی شخصیت زندگی کے کئی آڑھے ترچھے اورنازک احوال اورمواقع سے مسلسل گذرتی چلی جاتی ہے۔شخصیت کے تسلسل میں جو تغیروتبدل وقوع پذیر ہوتے ہیں،ان کے پس پشت چارعناصر(۹) کابڑادخل ہوتا ہے۔

۱ توارث:اس سے مرادفرد کونسلی ارتقاء سے ورثہ میں ملی خوبیاں اورصلاحیتیں ہیں۔

۲ ماحول:اس سے مرادفرد پرمرتسم خارجی اثرات ہیں جن سے تسویداورمطابقت کرنا پڑتی ہے۔

۳ ارادہ:اس سے مرادفرد کی وہ ذاتی اہلیت ہے جس کے زور پر وہ حالات کو اپنے مطابق یاخودکوحالات کے مطابق ڈھالنے کی قوت رکھتا ہے۔

۴ فضلِ الٰہی:اس سے مرادفرد کاایسی اعلیٰ وارفع ہستی پرایمان رکھنا ہے جس سے خرداور ارادے کوجلاملتی ہے۔

عام طور پرتوارث اور ماحول کوہی بنیادی عناصرخیال کیا جاتا ہے مگر بعض مفکرین ارادے اورفضلِ الٰہی کو بھی جزولاینفک عناصرخیال کرتے ہیں۔ ان عناصر کی ترکیب سے شخصیت کا سلسلہ تو چل نکلتا ہے مگراس ترکیب کومربوط ومنظم رکھنے اوراس کے تسلسل کو برقراررکھنے میں

شخصیت کے مرکزہ کا ہاتھ ہوتا ہے جس کو ''خودی'' سے عبارت کیا جاتا ہے۔ یہ اپنی ہیئت میں سراسر غیر مرئی ہے اور شخصیت کا غیر متغیر مرکز ہے، جو شخصیت کے تغیرات کو یوں پروئے رکھتی ہے جس طرح موتیوں کی لڑی موتیوں کے دانوں کو پروئے رکھتی ہے۔

پروفیسر ریحان اصغر منیر کی تحقیق کے مطابق، ''خودی'' کا لفظ انگریزی لفظ "self" کا اردو مترادف ہے جس کا مطلب ہے "the same"، یعنی ''ایک جیسا'' یا ''وہی''۔ اس ضمن میں جرمن فلسفی جوہان گوٹلب فشٹے کا بیان بہت دلچسپ ہے۔ وہ کہتا ہے، ''اگر یہ دیکھا جائے کہ ''میں''، ''میں'' ہوں تو یقینا یہ بات سامنے آئے گی کہ اس ''میں'' کا ''میں'' سے کیا تعلق ہے۔ ان دونوں ''میں'' کا تعلق ہی دراصل خودی ہے۔''[۱۰] فشٹے کے اس بیان سے ''خودی'' کے بنیادی معنی ''ایک جیسا'' یا ''وہی'' کے واضح ہوتے ہیں۔ جہاں تک خودی کی جامع تعریف کی بات ہے، شخصیت کی تعریف وضع کرنے کی مانند اس کی بھی کئی جہتوں سے تعریف کی گئی لیکن جس تعریف کو بالآخر متفق طور پر مفکرین کی کثیر تعداد نے مستعمل جانا، اس کے مطابق خودی، ''انسان کا اپنے آپ کا ایسا تمثال یا تصور ہے جو اسے بیرونی دنیا کی دوسری اشیاء سے جدا کرتا ہے۔''[۱۱]

بعض مفکرین نے خودی کو ایک شے جانا ہے اور بعض مفکرین نے اسے ایک عمل قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر جیمس ڈریور خودی کو ایک شے سمجھتا ہے۔ اسے انسان کے اندر چھپا ایک ''نمائندہ'' سا خیال کرتا ہے جو خود کی پہچان کا حامل ہے۔ سادہ لفظوں میں خودی انسان کے اندر ایک چھپا ہوا بونا ہے جو اس کے اعمال و افعال کو کنٹرول کر رہا ہے۔ اس کے برعکس، سپیگل خودی کو ایک عمل سمجھتا ہے اور اسے انسان کے اندر ایک ایسا قالب حوالہ (frame of reference) یا نقطۂ صفر (zero point) خیال کرتا ہے جس سے جسمانی کیفیات کو رہنمائی ملتی ہے اور انہی کیفیات کا ادراک اور جانچ بھی کی جا سکتی ہے۔[۱۲] دوسرے لفظوں میں انسان کے اندر کوئی چھوٹا سا انسان نہیں چھپا بیٹھا بلکہ اس کے اندر ایک ایسا اصول وحدت کام کر رہا ہے جس کو ایٹمی سالمہ کے مرکزہ کی تمثیل پر سمجھا جا سکتا ہے۔ جس طرح ایٹمی سالمہ کا مرکزہ مثبت اور منفی چارجز پر مشتمل ہے اور اپنی الگ سے کوئی حیثیت نہیں رکھتا لیکن اس کے باوجود انھیں کنٹرول کیے رکھتا ہے بعینہٖ انسانی شخصیت کا مرکزہ خودی اس کی کیفیات سے بنتا ہے جو انھیں منظم

رکھتا ہے۔

خودی خواہ شے ہو یا عمل، یہ مسلم ہے کہ اس کا تصور بہت قدیم ہے۔ مختلف مذاہب میں اور خصوصاً الٰہیاتی مفکرین کے ہاں اس کا ذکر کسی نہ کسی طور ملتا ہے۔ یہ بات الگ ہے کہ کہیں اسے انا، ذہن، نفس، لاذات، روح، آتما یا پھر شخص کے نام سے پکارا گیا۔ بہرکیف، کسی بھی نام سے پکارا گیا ہو، یہ طے ہے کہ اسے مفہوم کے اعتبار سے غیر مرئی اور غیر متغیر ہی خیال کیا گیا۔ لیکن مقام اور رتبہ کی مناسبت سے اسے کبھی سلبی اور کبھی ایجابی نوعیت کا حامل سمجھا گیا۔ مثال کے طور پر ہندو اور عیسائی اسے سلبی حوالے سے سفلی اور حیوانی اشتہاؤں کا منبع متصور کرتے ہیں۔ لہٰذا اس سے گریز کی تلقین کرتے ہیں۔ ہندو اپنشدوں کا شارح شنکر اعرفانِ حقیقت کے حصول کی خاطر یہ تعلیم دیتا ہے کہ انسان کو اپنے احساس، فکر اور عمل کی راہ میں اپنی خودی کو حائل ہونے سے بچانا چاہیے۔ بعینہٖ رابندرناتھ ٹیگور اپنی تصنیف ''گیتان جلی'' میں خالقِ کائنات کے حضور اس بات پر شرمندگی کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اپنی تمام تر عاجزی اور بندگی سمیت حاضر ہے مگر ساتھ اس کی بے شرم اور گستاخ خودی بھی موجود ہے۔ ادھر مختلف انجیلوں کے مصنف جیسے یوحنا، یوقا، مرقس، متی، وغیرہ یسوع مسیح کی اس ہدایت کا خصوصاً تذکرہ کرتے ہیں کہ ''جو اپنی خودی سے انکار کرئے وہ میرے پیچھے آئے۔''[۱۳] اس کے برعکس، اسلام خودی کو ایجابی تناظر میں انسانی احساسات اور محرکات کا اعلیٰ وارفع جوہر قرار دیتا ہے۔ لہٰذا اسے انسان کی سفلی اور حیوانی اشتہاؤں کی بقا اور ترقی کے لیے ضروری گردانتا ہے۔ قرآن پاک کی سورہ الشّمس میں ارشاد ہوا ہے:

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا ۝ (۹۱:۱۰-۹)

یقیناً فلاح پا گیا وہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اُس کو دبا دیا۔

مسلم مفکر امام غزالی خودی کو انسانی جسم میں ایک ایسا الوہی عنصر خیال کرتے ہیں جو کسی مکان میں رکھے اُس چراغ کی مانند ہے جو اپنے اطراف کو منور کیے رکھتا ہے۔ انھوں نے خودی کی فطرت کو حسبِ ذیل چار عناصر ۱۴ کا مرقع قرار دیا ہے۔

۱- خنزیر (pig) جو اشتہاؤں کی علامت ہے۔

۲- کتا (dog) جو انگیختوں کی علامت ہے۔

۳- شیطان (devil) جو اشتہاؤں اور انگیختوں کے گٹھ جوڑ کی علامت ہے۔

۴- ولی (saint) جو مندرجہ بالا تینوں عناصر پر قابو پانے کی علامت ہے۔

خودی میں خنزیر کا عنصر غالب آ جائے تو انسان میں حیوانیت، کتے کا عنصر غالب آ جائے تو وحشیت و بربریت، شیطان کا عنصر غالب آ جائے تو شیطنیت اور ولی کا عنصر غالب آ جائے تو رحمانیت کا روپ آ جاتا ہے۔ خودی کا مقام حقیقی ولی کے عنصر سے اُجاگر ہوتا ہے جو سفلی و حیوانی خواہشات کو کچلنے یا ان سے گریز کرنے سے نہیں بلکہ ان پر فوقیت حاصل کرنے پر مبنی ہے۔

پہلی مرتبہ خودی کا کامل تصور کوئی چھ سو برس قبل مسیح، ویدک مذہب کے پرچارک یاجناوا کیہ نے استعمال کیا۔ بعض محققین کا قیاس ہے کہ یاجناوا کیہ کوئی شخص نہ تھا بلکہ ویدک مذہب کے فلسفیانہ فروغ کے مفکرین اور مبلغین کا ایک گروہ تھا۔ خواہ صداقت کچھ ہو، یاجناوا کیہ سے خودی کی بابت معلومات ملتی ہیں، جیسے، ''اس کی مثال ایک نمک کی ڈلی سی ہے جسے پانی میں ڈبو دیا جائے تو اگرچہ اس کا ہاتھ آنا ناممکن ہے مگر جہاں بھی انگلی ڈبو کر دیکھا جائے پانی نمکین ہوگا۔ اسی طرح سے خودی ہمارے اندر موجود ہے۔ ہم دیکھتے ہوئے بھی یہ نہیں دیکھ سکتے کہ ہمارے اندر کون دیکھ رہا ہے یا سوچتے ہوئے یہ نہیں سوچ سکتے کہ ہمارے اندر کون سوچ رہا ہے۔ یہ خودی ہے جو ہر شے کے اندر موجود ہے، یہ ہمارا اندرونی منتظم ہے جو سب کچھ کر رہا ہے۔''[۱۵] پروفیسر ریحان اصغر منیر کا لکھنا ہے کہ ایسی کوئی تاریخی تحریر یا ثبوت تا حال نہیں مل سکا جس سے اندازہ ہو سکے کہ یاجناوا کیہ سے پہلے خودی کی اصطلاح مستعمل تھی۔ ہو سکتا ہے کہ خودی سے ملتا جلتا یا اُس کے کسی پہلو سے وابستہ کوئی تصور قدیم مذہب یا فلسفہ میں موجود ہو۔ کسی مستند ثبوت کی عدم دستیابی کی صورت میں خودی کا تصور کا سہرا یاجناوا کیہ کے سر ہی بندھتا ہے۔[۱۶]

خودی کا تصور انسان کی فکری تاریخ میں کئی رنگوں میں ڈھلا ملتا ہے۔ بالفرض، مختلف مفکرین کے تصورِ خودی کو یکجا کیا جائے تو پروفیسر ریحان اصغر منیر کی تحقیق کے مطابق خودی کا مفہوم حسبِ ذیل حوالوں میں سے کسی نہ کسی طور پر ضرور مستعمل ملتا ہے۔

۱- ایک غیر مادی عنصر کی حیثیت سے۔

۲- سرکش نفسانی خواہشات کے طور پر

۳- ایک اعلیٰ انسانی جوہر کی شکل میں

۴- نفسیاتی تفاعلات کے مجموعے کی صورت میں

۵- انسان کے اپنے آپ کے تصور میں

۶- انسان کے اندرونی منتظم کے روپ میں (۱۷)

خودی کا جنم شخصیت کا جنم ہے۔ شخصیت کا علم اُس وقت ہوتا ہے جب انسان ایک بچہ کے روپ میں پیدا ہوتا ہے۔ جونہی وہ شعور سے خودشعوری کے مرحلہ میں پہنچتا ہے، اُسے خودی کی موجودگی کا علم ہونا شروع ہوجاتا ہے۔ عمر کے ابتدائی ایام شخصیت کی نمو اور خودی کے فروغ کے لیے بڑے دوررس تغیرات کے حامل ہوتے ہیں۔ لیکن بعدازاں قدرے ٹھہراؤ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر باطنی لحاظ سے خودی میں گیرائی اور گہرائی پیدا ہوجاتی ہے اور خارجی لحاظ سے شخصیت میں بلوغت اور متانت جھلکنا شروع ہوجاتی ہے۔ (۱۸) شخصیت میں ٹھہراؤ اور پختگی آنے کے بعد انسان میں تین طرح کی خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں:

۱- وہ خصوصیات جو وہ رکھتا ہے

۲- وہ خصوصیات جو وہ خیال کرتا ہے کہ وہ رکھتا ہے

۳- وہ خصوصیات جو دوسرے خیال کرتے ہیں کہ وہ رکھتا ہے۔ (۱۹)

انھی خصوصیات کے حوالے سے انسان کو خود سے آگہی ہوتی ہے، یعنی وہ اپنی خودی کو جان پاتا ہے۔ خودی دراصل ,فکر، خودشعوری، انفرادیت، حافظہ، ارادہ، نفسی قویٰ، ماحول کے ساتھ پیہم تعامل، زمانی ومکانی تجربات، اِن سبھی میں گندھی ایک وحدت ہے جو توارث اور ماحول سے موصول شدہ خام مال سے شخصیت کا پیکر تراشتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں خودی اس لمحہ وجود میں آتی ہے جب نفسی اعمال ,فکر، حافظہ، احساس، وغیرہ اس منفرد مرکزہ کو منظم کرتے ہیں۔ یہ مرکزہ شخصیت کی تشکیل کے ایک ایسے انتخابی عنصر کی صورت میں نمودار ہوتا ہے جو درپیش تجربات کی چھان بین کرتا ہے، انھیں منظم کرتا ہے، بقدر ضرورت اور ممکنہ حد تک انھیں رد کرتا ہے، جس کے نتیجہ میں انسان کو اپنے ماحول سے ذاتی تجربہ کا ادراک ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر دو مختلف انسانوں کی خودی میں واضح تفرید وتفریق نمایاں ہوتا ہے۔

خودی کو خود کی انفرادیت کا شعور کس طرح ہوتا ہے، اس کے بارے میں امریکی ماہر عمرانیات چارلس کولے [۲۰] کا نظریۂ آئینہ بینی بڑی دلچسپی اور معنویت کا حامل ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ جس طرح انسان آئینہ میں اپنا عکس دیکھ رہا ہوتا ہے، اسی طرح سے انسان کے ذہن میں اس کے خود کا بھی ایک عکس ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، ایک اور امریکی ماہر عمرانیات، جارج ہربرٹ میڈ [۲۱] کا نقطۂ نظر بھی بہت جاندار اور وزنی ہے۔ اس کے نزدیک، انسان کو اپنی خودی کا تجربہ دوسروں کے روّیوں سے ہوتا ہے۔ جو کچھ وہ دوسروں کی نظر میں ہوتا ہے اور جس طرح سے دوسرے اُس کے ساتھ پیش آتے ہیں، وہ خود کو اُسی طرح کا سمجھنے لگتا ہے۔ ماہرِ نفسیات، سٹیفنسن [۲۲] اسی نقطۂ نظر کا اعادہ اس طرح پیش کرتا ہے کہ جیسے انسان خود دوسروں کے بارے میں کوئی رائے رکھتا ہے ویسے ہی اپنے متعلق بھی ایک رائے رکھتا ہے۔

خودی کو جدید سائنسی طرز پر جاننے کی پہلی بھرپور کاوش امریکی نفسیات دان، میری ویٹون کالکنز [۲۳] نے کی۔ وہ خودی کو محض مابعدالطبیعیاتی تصور نہیں سمجھتی بلکہ اسے سائنسی لحاظ سے قابلِ فہم خیال کرتی ہے۔ اس کے مطابق، انسانی خودی کا تجربہ فی الفور ہوتا ہے جو چار قسم کے کوائف رکھتا ہے:

۱۔ خودی ثابت قدم ہے کیونکہ انسان میں اپنے ''میں'' کا احساس عمر بھر وہی کا وہی رہتا ہے۔

۲۔ خودی پیچیدہ ہے کیونکہ انسان کا تفکر، تدبر، تحسسات، ادراک، حافظہ، ارادہ سبھی اس میں گندھے ہیں۔

۳۔ خودی یکتا ہے کیونکہ انسان چاہے کسی بھی انسان سے کتنا ہی کیوں نہ ملتا جلتا ہو یا کسی سے کتنا ہی قرب کیوں نہ رکھتا ہو، وہ وہ ہی رہتا ہے اور کوئی دوسرا اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔

۴۔ خودی باشعور ہے کیونکہ جاندار ہو یا بے جان، ہر طرح کے وجود کے ساتھ اپنے تعلق سے آگاہ رہتی ہے۔

خودی کا فوری تجربہ، اس کے عمل سے ہوتا ہے۔ جب یہ دوسروں کو دیکھتی ہے، سنتی ہے، محسوس کرتی ہے، سونگھتی ہے، چکھتی ہے، تب اس کا عمل مفعولی ہوتا ہے لیکن جب یہ دوسروں کو حکم

دیتی ہے، انھیں منظم کرتی ہے، انھیں متحرک کرتی ہے، انھیں ڈانٹتی ہے، انھیں تلقین کرتی ہے، انھیں پسند یا ناپسند کرتی ہے، تب اس کا عمل فاعلی ہوتا ہے۔ خودی کے مفعولی اور فاعلی عمل سے اس کی موجودگی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن میری ویٹون کالکنز متنبہ کرتی ہے کہ خودی کو یہاں صرف کرداریت پسندوں کے درجہ کی چیز سمجھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ کرداریت پسند جانداروں کے محض جسمانی اور ظاہری روّیوں سے تعرض کرتے ہیں لیکن نفسی اور باطنی شعور سے مکمل اعراض برتتے ہیں، حالانکہ خودی کی تفہیم کے لیے جسمانی اور ظاہری رویہ کے ساتھ ساتھ نفسی اور باطنی شعور، دونوں کو ملحوظِ خاطر رکھنا ناگزیر ہے۔

خودی کا تصور غیر مرئی نوعیت کا حامل ہونے کی بنا پر متنازعہ فیہ رہا ہے۔ کیونکہ انسانی شخصیت کے بارے میں جیسے جیسے سائنسی زاویۂ فکر سے تحقیق کی گئی، اسے محسوسات و مدرکات کے تناظر میں جانچا گیا۔ نتیجتاً خودی کا تصور انسانی فکر کے پردۂ سیمیں سے معدوم ہوتا چلا گیا، حتیٰ کہ مشاہدۂ باطن کے حامیان بھی سائنسی فکر کے معروف میکانکی تصور کے سحر میں اس قدر گرفتار ہوئے کہ وہ بھی خودی کے تصور سے بیگانہ ہو گئے۔ لیکن جب سائنس کے مختلف شعبوں میں میکانکی تصور کا طلسم ٹوٹنے لگا، انسانی شخصیت کو ازسرِ نو زاویہ ہائے نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ اس کے نتیجہ میں انسانی شخصیت کے تصور میں خودی کی جھلک پھر سے نمودار ہونا شروع ہوئی اور اس کو اس کا کھویا ہوا مقام ملنے لگا۔ اسی دور میں ولیم جیمز اور کالکنز جیسے مفکر آ گے آئے۔ بارِ دیگر، اب تک دو طرح کے طبقے بن چکے ہیں۔ ایک طبقہ آج بھی خودی کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا اور دوسرا طبقہ اسے جزوی یا کلی لحاظ سے شخصیت کا کلیدی تصور خیال کرتا ہے۔ سگمنڈ فرائڈ اور علامہ اقبال کا شمار انہی طبقات میں ہوتا ہے۔ ایک طرف فرائڈ ہے جس نے اپنے فکری و علمی تناظر سے جو اثر قبول کیا اُس کی رُو سے اُس نے خودی سے یکسر عاری انسانی شخصیت کا نظریہ پیش کیا اور اپنا سارا زور شخصیت کی اتھاہ گہرائیوں اور پیچیدگیوں کو سائنسی انداز میں بے نقاب کرنے پر صرف کیا۔ دوسری جانب، اقبال ہے جس نے اپنے فکری و علمی تناظر سے جو اثر قبول کیا اُس کی رُو سے اُس نے خودی سے بھرپور انسانی شخصیت کا نظریہ پیش کیا اور اپنی ساری توانائی شخصیت کے ممکنہ پہلوؤں کو فلسفیانہ انداز میں واضح کرنے پر خرچ کی۔

فرائڈ کا فکری و علمی تناظر (۲۴)

سگمنڈ فرائڈ کی پیدائش ۶ مئی ۱۸۵۶ء کو موراویا، موجودہ، چیکوسلوا کیہ کے قصبہ فریبرگ، موجودہ، پری بور کے محلہ شلوسرگا سے کے ایک متوسط یہودی گھرانے میں ہوئی اور وفات ۲۳ ستمبر ۱۹۳۹ء کو لندن میں جبڑے کے سرطان کے دائمی عارضے کی طویل علالت کے باعث ہوئی۔ اس نے عمر کے تقریباً اسی سال آسٹریا کے دارالخلافہ ویانا میں بسر کیے جہاں اس کے یہودی خاندان کو سیاسی و معاشی حالات کی ابتری کی وجہ سے نقل مکانی کرنا پڑی تھی۔

۱۸۵۶ء سے ۱۹۳۹ء تک فرائڈ نے جس فکری و علمی تناظر میں زندگی گذاری وہ یورپ کی تیز رفتار سائنسی ترقی اور تغیرات کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات میں خصوصاً بڑی ایجادات و اختراعات ہو رہی تھیں، جیسے جرمن طبیعیات دانوں، ہرمن وان ہلم ہوٹز نے قانون بقائے توانائی، البرٹ آئن سٹائن نے نظریۂ اضافت، میکس کارل ارنسٹ لڈوگ پلانک نے نظریۂ مقادیر، گریگر جوہان مینڈل نے وراثت کے جینیاتی اصول وضع کیے۔ فرانسیسی حیاتیات دان، لوئیس پاسچر اور جرمن حیاتیات دان، رابرٹ کوچ نے جرثوموں سے متعلق تحقیقات میں خاطر خواہ اضافے کیے۔ برطانوی سرجن، لارڈ جوزف لسٹر نے پہلی دفعہ جراثیم کش سرجری کا آغاز کیا۔ جرمن نفسیات دان، پروفیسر ولہلم ونٹ نے پہلی نفسیاتی تجربہ گاہ لپزگ یونیورسٹی میں قائم کی۔ امریکی فلسفی اور نفسیات دان ولیم جیمز نے انسانی ذہن کے ارتقاء اور افعال کی طرف توجہ مبذول کرائی، جرمن نفسیات دان گستاؤ فیچر نے انسانی ذہن کی پیمائش کے کئی سائنسی طریقے ڈھونڈ نکالے، فرانسیسی طبیعیات دان، مادام پیری کیوری نے ریڈیم کے کیمیائی عنصر کو دریافت کیا، برطانوی ارضیات دان، چارلس رابرٹ ڈاروَن نے انسان کو جانوروں کی نسل کی ارتقائی کڑی ثابت کر دکھایا۔ مجموعی طور پر فرائڈ کا زمانہ دریافتوں اور اختراعات کا ایک دھماکہ خیز زمانہ تھا کیونکہ تابکاری، مقناطیسیت، برقیت، حرکیات، سالمیات وغیرہ کی دریافتوں کا سلسلہ اُمڈا پڑا تھا۔ ہوائی جہاز، ٹیلیویژن، گاڑیاں، ہائیڈروجن اور ایٹم بم، مائیکروسکوپ، خون پیما، ٹیسٹ ٹیوب، برقی آلات، زہر پتہ چلانے کا آلہ، وغیرہ نت نئ

اختراعات سامنے آرہی تھیں۔طبیعیات اور حیاتیات کی بہ نسبت نفسیات نے سائنسی میدان میں ابھی انتہائی ابتدائی قدم ہی اُٹھایا تھا۔

فرائڈ دورِ بلوغت سے تحصیلِ علم کی طرف راغب ہو چکا تھا۔اُس نے انجیل مقدس اوائل عمری میں ہی پڑھ لی تھی۔ اُس نے طالب علمی کے زمانے میں فلسفہ، مذہب، تاریخ، تمدن، عمرانیات، انسانیات، ادبیات کی ہراس کتاب کو پڑھ ڈالا جو جرمن زبان میں دستیاب ہوئی۔ ادبیات میں ولیم شیکسپیئر، مارک ٹوین اور گوئٹے کو خاصے شوق وذوق سے پڑھا۔فلسفہ میں اُسے عمانوئیل کانٹ، فریڈرک ہیگل، فریڈرک نٹشے، آرتھرشوپنہار، ڈیوڈ ہیوم، جارج برکلے اور جوہان گوٹلب فشٹے وغیرہ کے فلسفیانہ تصورات کا بخوبی علم تھا۔تاریخ میں اُسے ہینی بالا ورسکندرِ اعظم جیسے عظیم تاریخی ہیرو پسند تھے۔ یہی نہیں وہ قدیم یونانی فلسفیوں اور سائنسدانوں جیسے ارسطو، ارسٹارکس، ارشمیدس وغیرہ سے بھی نابلد نہیں تھا۔ وہ اپنے زمانے تک کی سائنسی روایت سے بھی آشنا تھا، جیسے آئزک نیوٹن کے قانون کششِ ثقل اور اصول انعطافِ رنگ، اینٹونی لیوائزر کی دریافت آکسیجن، نکولیس کوپرنیکس کے شمس مرکزی نظریۂ کائنات وغیرہ سے بخوبی آگاہ تھا۔

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، فرائڈ کے زمانے میں مذہبی اعتقادات پر ایمان وایقان رکھنے کی روایت ٹوٹ رہی تھی کیونکہ سائنس کے میکانکی انقلاب نے کیتھولک یورپ کی وحدت کو پارہ پارہ کر ڈالا تھا۔فلسفیانہ خیالات بھی الہیاتی اثرات سے آزاد ہو رہے تھے۔ کانٹ، فشٹے، نٹشے، ہیگل، شوپنہار، سب کے سب خودی کے خدا سے الگ اور تنہا ہونے کے نظریے پر زور دے رہے تھے۔ اس لیے خدا کا تصور شک کا شکار ہو گیا تھا۔ انسانی فکر میں تشکیک اور لاادریت عود کر آئے تھے جس سے انسان میں بیگانگی اور قنوطیت کے احساسات چھا گئے تھے۔نتیجتاً اسے تنہائی اور پژمردگی کے احساس سے نکالنے کے لیے انسانی تشخص اور انسانی فطرت کی صحیح ماہیت جاننے کی کوشش کی جا رہی تھی۔

فرائڈ نے ویانا میں شعوری آنکھ کھولی تھی۔ اس کے دور میں ویانا کی سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالت خاصی ناگفتہ بہ تھی۔ سیاسی طور پر آسٹریا میں ملوکیت تھی لیکن برائے نام پارلیمنٹ موجود تھی، جس کے دو ایوان تھے۔ آزادی اور حقوق کا چارٹر موجود تھا۔ عدلیہ اور وزراء

آزاد تھے لیکن اصل حکومت شرفاء کے ہاتھوں میں تھی۔ شرفاء کے اعلیٰ طبقے آپس میں میل جول رکھتے لیکن اپنے سے نچلے طبقے سے ایک فاصلہ رکھتے جسے عبور کرنا عام آدمی کے بس کی بات نہیں تھی۔ ظاہری طور پر شرفاء بڑے رکھ رکھاؤ اور ادب و آداب کے قائل تھے، لیکن اندرونی لحاظ سے بڑے بے حس اور کھوکھلے تھے۔ انھوں نے آسٹریا کے شہنشاہ، فرانز جوزف کو یوں گھیرے میں لے رکھا تھا کہ عام آدمی کی رسائی اس تک ممکن نہ تھی۔ مجموعی طور پر یہ استحصالی اور طبقاتی ناانصافی کا دور تھا۔ ویانا میں کئی قومیں آباد تھیں جن میں سے دس فیصد آبادی یہودیوں کی تھی جس سے فرائڈ کا تعلق تھا۔ یہ درمیانے طبقے کے لوگ تھے جو شرفاء کی نقالی کرتے، ان جیسا ٹیپ ٹاپ، طور طریقے، چال ڈھال، طرزِ گفتگو اپناتے لیکن اُن کی نقالی اُن کو وہ مقام نہ دلا سکی جس کی انھیں خواہش رہی۔ دیگر قومیں انھیں حقارت سے دیکھتی رہیں۔

فرانس اور برطانیہ میں صنعتی انقلاب نے کئی اقدار اور افکار کو فروغ دیا تھا جس سے فرانس اور برطانیہ کی کایا پلٹ گئی تھی۔ لیکن اس انقلاب کی لہر مرکزی یورپ میں دیر سے پہنچی تھی۔ آسٹریا میں اس لہر کے دوڑنے سے یہودیوں کو بہت فائدہ پہنچا تھا۔ انھیں شہری حقوق اس طرح کے مل گئے جس طرح دیگر قوموں کے شہریوں کو ملتے تھے۔ سائنس کے شعبوں میں یہودی آگے آئے کیونکہ انھیں اپنی ترقی کے مواقع انھی شعبوں میں محسوس ہوئے۔

ویانا تضادات کا شہر بن چکا تھا۔ شہر کی زندگی میں امیری و غریبی، پیار و محبت، حسن و قبح، ترقی و تنزلی، خوش اخلاقی و بداخلاقی کا عجیب سا دوغلہ پن سرایت کر چکا تھا۔ جنسی لحاظ سے دوعملی موجود تھی۔ ایک طرف بزرگ نوجوانوں کو فحش مواد دیکھنے پڑھنے سے منع کرتے تو دوسری طرف نوجوان چھپ چھپا کر فحش مواد دیکھتے پڑھتے۔ جنس کی پابندی نے جنس کا احساس شدید تر کر دیا تھا۔ ڈاکٹر سلیم اختر کے خیال میں فرائڈ کے ویانا کا موازنہ ۱۸۵۷ء سے قبل کے لکھنؤ سے کیا جا سکتا ہے۔ ''جہاں گھر میں والدین جن فحش کتابوں کو پڑھنے سے منع کرتے، نوجوان انھی کا چھپ چھپ کر مطالعہ کرتے اور یہی وجہ تھی کہ ملحقہ جنگل اور چراگاہوں میں نوجوان جوڑے وقت بے وقت پکڑے جاتے۔''(۲۵) فرائڈ ویانا کی زندگی اور ماحول سے ذہنی طور پر بری طرح سے متاثر ہوا۔ اُس نے اسے ہمیشہ ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔

معاشرتی ناہمواریوں، اقتصادی زبوں حالی، جنسی گھٹن، مذہبی تشکیک، مابعدالطبیعیاتی گورکھ دھندوں، قومیتی تعصب، میکانکی سائنس کی ترقی اورعلم وادب کے مطالعہ نے فرائڈ کے ذہن کو بڑے برے طریقے سے جھنجھوڑ کے رکھ دیا تھا۔ اس کا والد جیکب فرائڈ مطلق العنانی طبیعت کا مالک تھا جس کی وجہ سے فرائڈ ہمیشہ سہما سہما اور ڈرا ڈرا سا رہا۔ جیکب گھر کے اندر سخت نظم وضبط کا قائل تھا۔ اس لیے بات بات پر وہ مذہبی احکامات کے حوالے دیا کرتا۔ اس کی والدہ ایمیلیا ناتھن سن، جیکب کی بیس سالہ دوسری بیوی تھی جو مکمل طور پر ایک گھریلو خاتون تھی۔ اسے فرائڈ سے شدید محبت تھی۔ وہ اسے پیار اور لاڈ سے ننھا سیاہ مور (Little Black Moore) کہا کرتی۔ اس کی دایہ نینی تندخو مگر مشفق خاتون تھی جو اسے مذہبی تصورات سے آگاہ کیا کرتی۔ فرائڈ کے نزدیک، اس کے گھر کے افراد کے آپسی رشتوں کی صورت خاصی گنجلک تھی۔ جیکب کی پہلی مرحومہ بیوی سیلے کانر کے دولڑکے عمانوئیل اور فلپ تھے۔ عمانویل شادی شدہ تھا، اس کے دو بچے جان اور پالین تھے۔ جان، فرائڈ سے سال بڑا تھا اور پالین، اُس کی ہم عمر تھی۔ فریبرگ میں رہتے ہوئے ایک طرف ماں باپ کی عمر کے فرق اور ان کے باہمی روّیوں نے فرائڈ کو اُلجھن میں ڈالے رکھا۔ دوسری طرف والدہ اور عمانوئیل کی عمر کے فرق اور اس کے اپنے بھتیجے بھتیجی سے عمر کے فرق نے اسے ذہنی الجھاؤ میں پھنسائے رکھا۔ جیکب اور ایمیلیا ناتھن سن کی عمروں میں تقریباً بیس برس کا فرق تھا۔ جبکہ عمانوئیل ایمیلیا سے محض سال بھر بڑا تھا۔ جیکب اور دایہ نینی ہم عمر تھے۔ فرائڈ کے ننھے ذہن کے مطابق نینی کو جیکب کی بیگم، ایمیلیا کو عمانوئیل کی بیگم، جان اور پالین کو اُس کے بہن بھائی ہونا چاہیے تھا مگر فطرت کا فیصلہ اس کے ذہن کے مطابق نہیں تھا۔ فرائڈ کا ذہن بڑا احساس تھا۔ جان سے جھگڑے کی صورت میں اسے محسوس ہوتا کہ جیکب اس کی بجائے اپنے پوتے جان کی طرفداری کرتا ہے۔ ابھی فرائڈ انیس برس کا ہوا تھا کہ ایمیلیا نے اس کے بھائی جولئیس کو جنم دیا جسے فرائڈ کے ننھے ذہن نے قبول نہ کیا اور اسے حسد اور رقابت کے جذبوں سے دیکھنے لگا۔ لیکن جولئیس آٹھ ماہ بعد فوت ہوگیا۔ اس سے فرائڈ کو دھچکا لگا اور اس کی موت کو اپنے معاندانہ خیالات کی وجہ سمجھا۔ نتیجتاً اس میں ندامت اوراحساسِ جرم جیسے جذبات بیدار ہوئے۔ جولئیس کی وفات کے بعد ایمیلیا نے

اینا جیکب کو جنم دیا۔ فرائڈ کا جذبہ حسد و رقابت پھر سے اُمڈ آیا۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنی بہن سے مصالحانہ رویہ اختیار کرتا گیا کہ جب اینا کے بعد بالترتیب بہنیں، ریجنی ڈیبورا عرف روزا، ماریا عرف مٹ زی، استھرایڈولفین عرف ڈولفی، پاؤلین ریجنی عرف پاؤلی اور بھائی، الیگزینڈر گوٹ ہولڈ ایفریم پیدا ہوئے۔ اس دوران جیکب بیوی بچوں کے ہمراہ ویانا میں رہ رہا تھا جبکہ عمانوئیل بیوی بچوں کے ہمراہ مانچسٹر برطانیہ میں مقیم ہو گیا تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ فرائڈ نے بھائی اور بہنوں کے ساتھ قدرتی لگاؤ کو قبول کر لیا تھا کیونکہ وہ ذہنی طور پر بالیدہ ہوتا جا رہا تھا۔ بھائی بہنوں میں سب سے بڑا ہونے کے ناطے اس میں احساسِ ذمہ داری پیدا ہو گیا تھا۔ رشتوں کے الجھاؤ نے اس میں ماں سے محبت اور والد سے نفرت کے جذبات کو اُبھارا تھا۔ اسے بھائی بہنوں سے بھی رقابت رہی تھی۔ بچپن سے نکلتے نکلتے وہ دوگونہ جذبات کا حامل ہو چکا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے نظریۂ شخصیت وضع کرنے میں دوگونیت، ایڈی پس الجھاؤ، الیکٹرا الجھاؤ جیسے جن تصورات کو جگہ دی، اُن کے پسِ پشت اُس کے اپنے بچپن کے حالات کی اثر پذیری کا کافی ہاتھ ہے۔ خود فرائڈ نے اپنے خاندان کی تاریخ کو اپنی نفسیاتی پیش قدمی کا ایک اہم عنصر قرار دیا تھا۔

فرائڈ ویانا کے ایک معروف اسکول رئیل جمنازیم سے طالب علمی کا دورانیہ مکمل کر کے فارغ ہوا تو اس کے سامنے مستقبل کا کوئی واضح لائحہ عمل موجود نہیں تھا۔ اُس وقت تک وہ گوئٹے سے شدید متاثر تھا اور اُس جیسا فلسفی اور شاعر بننے کا خواہاں تھا لیکن اس وقت کی نیچرل سائنس کی مقبولیت اور بالخصوص چارلس ڈاروِن کے نظریۂ ارتقاء کی شہرت نے اس کی توجہ ادبیات سے ہٹا دی۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ گریجویشن کے بعد اُسے پروفیسر کارل بروہل کا ایک انشائیہ لیکچر سننے کا اتفاق ہوا جو گوئٹے کے فطرت کے بارے میں ایک مضمون سے متعلق تھا۔ اُس میں نیچرل سائنس کی دریافتوں اور تحقیقات کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا۔ اس میں فطرت اور انسان کے تعلق کی ضوفشانی کی گئی تھی اور فطرت کی فیاضیوں کے گن گائے گئے تھے۔ گوئٹے نے ہمہ اوست نظریے کا پرچار کیا تھا۔ وہ خدا کا منکر نہیں تھا لیکن سائنس کی اہمیت کو مذہب سے کم نہیں سمجھتا تھا۔ فرائڈ کے ذہن پر بروہل کے لیکچر کا اتنا اثر ہوا کہ اُس نے سوچا، اگر گوئٹے ادب

اور سائنس سے لگاؤ رکھ سکتا ہے تو وہ کیوں نہیں۔ اُس نے بروہل کا لیکچر سننے کے بعد اپنے مستقبل کا لائحہ عمل طے کیا۔ اُس نے نیچرل سائنس کی تعلیم کے حصول کے لیے طب کا میدان چنا۔ اس کی وجوہات یہ تھیں:

۱- بروہل کے لیکچر سے اس پر یہ انکشاف ہوا کہ مذہبی تصورات بہت گنجلک اور ژولیدہ ہیں۔ اس کے برعکس، سائنس کے تصورات خاصے صاف اور واضح ہیں۔

۲- ڈاروِن اور فیچنر نے انسانی فطرت کے سائنسی مطالعہ کی ابتداء کر دی تھی۔ گویا انسانی شخصیت کو جاننے کا آغاز کر دیا تھا۔

۳- مذہبی اعتقادات پر ایمان کی گرفت ڈھیلی پڑنے اور فلسفیانہ موشگافیوں سے انسانی تنہائی کے احساس نے جو شدت پکڑ لی تھی، اس نے انسان کی از سرِ نو دریافت اور اُس کی فطرت کو جاننے کی جانب توجہ مبذول کرائی تھی۔

۴- معاشرتی، سیاسی، ثقافتی اور اقتصادی ناہمواریوں نے یہودیوں کو سائنسی ترقی سے مالی فائدہ اُٹھانے کی اور معاشرے میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جانے کی خواہش کا موقع فراہم کیا تھا۔

۵- طب کے میدان کو اپنانے کے دو فائدے تھے۔ ایک، نیچرل سائنس کے حوالے سے تحقیقات کرنے میں خاصی سہولیات میسر تھیں۔ دوسرے، طب کے پیشے سے گھر کے معاشی حالات کافی بہتر ہو سکتے تھے۔

بالآخر، فرائڈ نے طب کی تعلیم کے حصول کی خاطر ویانا یونیورسٹی میں داخلہ لے لیا۔ وہاں اُس کا رجحان انسان کے جسمانی مطالعہ کی بجائے ذہنی مطالعہ کی طرف رہا۔ بعدازاں، اپنے اسی رجحان کے نتیجہ میں اُس نے انسانی شخصیت کا نظریہ پیش کیا۔ یونیورسٹی میں اس نے فرانز برونٹانو جیسے اُستاد سے ارسطو کی منطق کا ایک کورس پڑھا اور اُس کی تصنیف (Psychology from an empirical standpoint) سے لاشعور کے تصور سے متعارف ہوا۔ اگرچہ خود برونٹانو نے لاشعور کے تصور کو ردّ کر دیا تھا لیکن اس کے تذکرے میں لکھا تھا کہ قدیم فلسفی اس تصور کے قائل تھے کہ بھولے بسرے خیالات کسی چھپے ہوئے ذخیرے سے اچانک شعور کی سطح پر

آجاتے ہیں۔ بعدازاں، فرائڈ نے لاشعور کے تصور کے بارے میں جرمن فلسفی، ایڈ یورڈ وان ہارٹمان کی تصنیف (The philosophy of the unconscious) سے جانکاری حاصل کی۔

دوسرا استاد ارنسٹ ولہلم وان بروکی تھا جس سے فرائڈ متاثر ہوا۔ بروکی، ہرمن وان ہلم ہولٹز کے ساتھ مل کر یہ کوشش کر رہا تھا کہ ہر حیاتیاتی مظہر کو کیمیا اور میکانکیت کی اصطلاحوں میں بیان کیا جائے۔ ہلم ہولٹز نے توانائی کے بقا کا نظریہ قائم کیا تھا اور بروکی نے اعصابی نظام پر توانائی کے بقا کے نظریے کا اطلاق کیا تھا۔ بروکی کے ادارے میں حیاتیات کے ماہرین اس تفتیش میں لگے ہوئے تھے کہ کسی نازک عصب کی تشریحاتی ساخت کس طرح کام کرتی ہے اور اس میں سے فعلیاتی اور ذہنی مظاہر کس طرح گذرتے ہیں۔ فرائڈ بروکی کے معاون دان، ارنسٹ فلیشل وان مارکسو اور سگمنڈ ایکسنر کا بھی دوست بن چکا تھا۔ وہ خصوصاً فلیشل کی انتھک محنت اور مسلسل کام کی لگن کا معترف تھا۔ سگمنڈ ایکسنر سے فرائڈ نے جبلتوں کی اہمیت کا اصول سمجھا تھا جس کے مطابق کسی جبلت اور اس کے تصور کے درمیان تلازمی رشتہ ہوتا ہے۔

فرائڈ آخری دم تک یہ تسلیم کرتا رہا کہ اس کا والد اس کی عملی زندگی کے لیے کوئی نمونہ نہ بن سکا لیکن بروکی اور فلیشل اُس کے لیے بہترین راہنما ثابت ہوئے۔ بروکی نے اُسے چھ سال بعد اپنی لیبارٹری سے نکال دیا تاکہ وہ معقول اور بہتر ذریعۂ معاش کما سکے کیونکہ اُس کے ساتھ رہنے میں وہ معاشی تنگدستی سے چھٹکارا نہ پاسکتا تھا۔ وہ ۱۸۸۱ء میں طب میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری ''ایم ڈی'' حاصل کر چکا تھا۔ اس نے جان بوجھ کر ڈگری اپنے ہم جماعتوں کی بہ نسبت دیر سے حاصل کی تھی۔ عام طور پر ڈگری پانچ سال میں ملتی لیکن اُس نے آٹھ سال لگائے۔ اس کا مقصد صرف ڈگری لینا نہیں تھا۔ وہ انسانی نفس کے عمیق مطالعہ میں غرق تھا اور بروکی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تحقیقی وقت صرف کرنا چاہتا تھا۔ بہرطور، بروکی کا ساتھ چھوٹنے کے بعد اسے ذریعۂ معاش کی فکر ہوئی کیونکہ اس نے ایک گھریلو مزاج عورت مارتھا برنیز سے شادی کر لی تھی اور اُس کا واحد کفیل اُس کا والد جیکب پہلے ہی معاشی تنگدستی سے برسرپیکار تھا۔

فرائڈ ویانا کے جنرل ہسپتال میں بحیثیت ڈاکٹر ملازم ہو گیا اور جلد ہی جونیئر ریذیڈنٹ فزیشن بنا دیا گیا۔ یہاں اس کا تعلق دماغی اناٹومی کے ماہر ڈاکٹر تھیوڈور ہرمان مینرٹ سے قائم

ہوا۔ وہ چھ ماہ تک ایک شاگرد کی حیثیت سے اس کے انسٹیٹیوٹ میں کام کرتا رہا۔ مینرٹ کی تحقیقات اس کے لیے بہت دیر بعد کارآمد ثابت ہوئیں، جب اُس نے نفسی توانائی خصوصاً لبیڈو اور اصولِ لذت کے تصورات کو وضع کرنا شروع کیا تھا۔ بہرحال، اس وقت، دماغی امراض کے حوالہ سے فرائڈ نے اُس سے بہت کچھ سیکھا۔ اُس نے اعصابی تحقیق کے متعلق ایک پیپر (On the Aphasias: a critical study) لکھا جس میں عصبیات کے حوالے سے نفسیاتی علامتوں کی نفسیاتی وجوہات کی نشاندہی کا آغاز کیا گیا تھا۔ اس پیپر میں نفسی وطبعی متوازیت کا تصور متعارف کیا گیا تھا جس کے تحت نفسی و طبعی وقوعات کو ایک دوسرے سے متمائز اور غیر مفارق قرار دیا گیا تھا۔ فرائڈ نے اور بھی کئی قسم کے بیالوجیکل اور کلینیکل مضامین لکھے جو مختلف طبی رسائل میں شائع ہوئے۔ اسے نیورو پیتھالوجی کا لیکچرر بھی بنایا گیا لیکن وہ معاشی تنگدستی سے نہ نکل سکا جس کی وجہ سے اُس نے بروکی کی سفارش پر پیرس جانے کے لیے سفری فیلوشپ حاصل کیا اور وہاں کے ذہنی واعصابی امراض کے سالپیٹر یری نامی ہسپتال میں میڈیکل پریکٹس شروع کی جس کو ژان مارٹن شارکوٹ چلا رہا تھا جو جرمن ماہرِ طب فرانز اینٹون میسمر کے حیواناتی مقناطیسیت کے نقطۂ نظر کو ردّ کر چکا تھا۔ میسمر کا خیال تھا کہ انسانوں میں ایک خاص قسم کی مقناطیسیت پائی جاتی ہے۔ اگر کسی میں اس کا توازن بگڑ جائے تو اُس میں پاگل پن کی علامات نمودار ہونے لگتی ہیں۔ اس نے ذہنی مریضوں کے علاج کی خاطر ایک خاص طریقۂ کار مسمارزم متعارف کرایا تھا جس میں معالج مریضوں کو خاص طریقے سے ہاتھ لگاتا جس سے ان کا بگڑا ہوا مقناطیسی توازن ٹھیک ہو جاتا۔ میسمر نے بعد ازاں اپنے طریقۂ کار میں تھوڑی بہت تبدیلیاں بھی کیں جیسے دورانِ علاج مریض کو ہاتھ لگانے کی بجائے کچھ بالواسطہ طریقے اختیار کیے۔ حیوانی مقناطیسیت کے حوالہ سے میسمر کی تکنیک کو برطانوی سرجن جیمز بریڈ پہلے ہی ردّ کر چکا تھا لیکن وہ اس کے اس پہلو سے متفق تھا کہ معالج مریضوں کے ذہنوں کو ایک خاص طریقے سے کنٹرول کر سکتا ہے۔ بریڈ نے اسی طرز پر ایک نیا طریقۂ علاج تنویم یا ہپناٹزم ایجاد کیا جو اصل میں میسمرازم کی ایک تبدیل شدہ شکل تھا۔ فرانسیسی طبیب ایمبر اوُزی اگستے لیبولٹ نے نینسی مکتبِ فکر کی نیو رکھی جس میں بریڈ کے طریقۂ تنویم کو مصنوعی نیند لانے، ذہنی امراض کی تحقیق

اور اُن کے علاج کے لیے کامیابی سے استعمال کیا۔ بے شک شارکوٹ نے حیوانانی مقناطیسیت کو ردّ کیا لیکن تنویم کے طریقہ کو دماغ اور اعصاب کی حالتوں اور افعال کے لیے مستعمل رکھا۔ اس نے تنویم کے طریقہ میں کوئی جدت یا نیا پن پیدا نہ کیا لیکن یہ اس کا کارنامہ تھا کہ اُس نے یہ سراغ لگا لیا کہ تنویمی حالت دماغی خلل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور تنویم کی حالت صرف ان مریضوں پر طاری کرنا موزوں اور آساں ہے جو ہسٹیریا (hysteria) کے مرض میں مبتلا ہوں۔ ہسٹیریا یونانی لفظ ہسٹیرون (hysterion) سے مشتق ہے جس کے معنی رحم (uterus) کے ہیں۔ قدیم حکماء کا خیال تھا کہ خواتین کے رحم میں کسی خرابی سے ہسٹیریا کا مرض پیدا ہوتا ہے۔ بعض فرانسیسی ڈاکٹر ہسٹیریا کی مریضہ کے رحم کو آپریشن کے ذریعہ نکال پھینکتے تاکہ ذہنی مرض دور ہو۔ ویانا، لندن اور ہائیڈل برگ میں بھی یہی سرجری کا طریقہ استعمال ہوتا رہا۔ لیکن شارکوٹ نے تنویم کی تکنیک استعمال کی۔ مریضوں پر مصنوعی نیند کی کیفیت طاری کی۔ اس دوران ان کے حالات وکوائف اکٹھے کیے اور مشاہدہ کیا کہ مصنوعی نیند سے بیدار ہونے پر مریض خاصی آسودگی محسوس کرتے ہیں۔ اس طرح وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہسٹیریا رحم کی بیماری نہیں بلکہ ذہنی و نفسی بیماری ہے۔ اس لیے رحم کی سرجری بیکار ہے۔ فرائڈ کو یقین ہو گیا تھا کہ ہسٹیریا کو سمجھنے کے لیے تنویم کا طریقہ کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ اسی زمانے میں ایک اور فرانسیسی ماہر طب ہپولائیٹ برنہائم نے یہ دعویٰ کیا کہ تنویم کے ذریعے صرف ہسٹیریا کے ہی نہیں بلکہ دیگر نفسی امراض کو بھی دور کیا جا سکتا ہے۔ فرائڈ نے برنہائم کے تنویمی تجربات پر غور کیا۔ اُس نے خصوصی طور پر نوٹ کیا، جب مریض بحیثیت معمول تنویمی حالت میں ہوتا ہے تو اپنے کئی تجربات بیان کرتا لیکن تنویمی حالت سے نکلنے کے بعد اپنے بیان کردہ تجربات بھول جاتا۔ اس موقع پر برنہائم بطور عامل مریض بحیثیت معمول سے اصرار کرتا کہ اسے تجربات نہیں بھولے، انھیں یاد کرے۔ معمول انھیں یاد کرنے کی کوشش کرتا اور بالآخر اسے تجربات یاد آ جاتے۔ اس سے فرائڈ نے یہ نکتہ اخذ کیا کہ مریض کے ذہن کا کوئی خاص حصہ ہے جو اس کے شعور سے باہر ہے۔

فرائڈ شارکوٹ سے یہ معلومات حاصل کر چکا تھا کہ ہسٹیریا کا شکار صرف عورتیں ہی نہیں

بلکہ مرد بھی ہوتے ہیں۔ اس نے شادی کی غرض سے پیرس چھوڑنے کے بعد ویانا ہسپتال میں مینرٹ کی سربراہی میں بحیثیت فزیشن پریکٹس شروع کی تو وہاں کی سوسائٹی کے سامنے شارکوٹ کے ساتھ حاصل کردہ تحقیقات کو پیش کیا۔ اس میں ہسٹیریا کو مردوں کا مرض قرار دینے پر اس کا خوب تمسخر اُڑایا گیا۔ فرائڈ نے ثبوت کے طور پر ایک مرد مریض بھی ڈھونڈ نکالا لیکن سوسائٹی نے اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ اُلٹا مینرٹ نے فرائڈ کو نئے نظریات پیش کرنے کے جرم میں ہسپتال سے نکال باہر کیا۔ حالانکہ اپنی موت سے کچھ عرصہ پہلے مینرٹ نے فرائڈ کے سامنے یہ اعتراف کرلیا تھا کہ "تم خود ہی دیکھ رہے ہو کہ میں مردانہ ہسٹیریا کی بہترین مثال تمھارے سامنے پڑا ہوں۔"[۲۶] بہرحال، فرائڈ کو ویانا میں آسٹری فزیشن جوزف برائر کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا جہاں وہ سوسائٹی کے استہزائیہ رویے کی پرواہ کیے بغیر اپنی تحقیق میں جتا رہا۔ برائر اُس کا پرانا دوست تھا جس کے ساتھ وہ بروکی کے تحقیقی حلقہ میں کام کیا کرتا تھا۔ برائر نے اس کو پیرس جانے سے پیشتر ہسٹیریا کے ایک کیس کے بارے میں بتایا تھا جس کا وہ دو سالوں سے علاج کرتا رہا تھا۔ یہ کیس برائر کے ایک دوست کی لڑکی کا تھا جو کہ آسٹری یہودی تحریکِ نسواں کی بانی رہنما برتھا پیپن ہائم کا تھا۔ علاج کی غرض سے انتہائی صیغۂ راز میں اس کا فرضی نام "اینا او" رکھا گیا جو فرائڈ کو بتایا گیا۔ اینا او ذہنی پریشانی اور دباؤ کا شکار تھی۔ اس کا والد علیل تھا اور وہ مسلسل تیمارداری کرتے کرتے مفلوج اور مخبوط الحواس ہو کر رہ گئی تھی۔ اس کے نتیجہ میں اس کی جنسی تمناؤں کا اظہار پسِ پشت پڑ گیا تھا۔ دراصل وہ اپنے منگیتر کو ملنے کے لیے بے چین رہتی لیکن اُس سے ملنے کا وقت نہ نکال پاتی۔ کسی معالج تک کو وہ اپنی جنسی تمناؤں کی بے چین حالت نہ بیان کر پائی۔ لیکن جب کبھی برائر نے اُس پر تنویمی کیفیت طاری کی تو اُس نے اپنی دبی ہوئی، یعنی مبطون تمناؤں اور آرزوؤں کا اظہار کر ڈالا جس سے اُس کو ذہنی طور پر آسودگی ملتی اور بالآخر تنویمی کیفیت کے اعادے سے اس کی مبطون جنسی تمناؤں کا نکاس ہو گیا اور وہ صحت مند ہو گئی۔ برائر نے اپنے طریقے کو تنقیاتی طریقہ کا نام دیا اور اسے نفس کو مطمئن ٹھہرانے کا طریقہ خیال کیا۔ برنہائم کے تنویمی طریقہ اور برائر کے تنقیاتی طریقہ میں فرق محض اتنا تھا کہ تنویمی طریقہ صرف ایک طریقۂ علاج تھا جو مریض کو آسودگی بخشتا اور بس۔ جبکہ تنقیاتی طریقہ

میں مریض کے علاج کے ساتھ ساتھ اس کی اُن ذہنی کیفیات کا تجربہ بھی ہو جاتا جو ذہنی مرض کا اصل سبب ہوتیں۔ تنویمی طریقہ میں جب مریض مصنوعی نیند کے عالم میں ہوتا، معالج بحیثیت عامل، مریض بطور معمول سے اس طرح گفتگو کرتا کہ مریض اپنے ان جذباتی و ہیجانی تجربات کو بیان کرڈالتا جو مرض کی وجہ ہوتے۔ لیکن مصنوعی نیند سے نکلنے کے بعد مریض بیان کردہ تجربات کو یکسر بھول جاتا۔ تنقیاتی طریقہ میں معالج مریض کو خاموشی سے سنتا۔ مریض مصنوعی نیند کے درمیان اپنے تمام تر جذباتی و ہیجانی تجربات کا بے باکانہ اظہار کرڈالتا اور ایسا کرتے ہوئے وہ خود محسوس کرتا کہ اسے اس مسئلہ سے چھٹکارا مل گیا ہے جو اس کی بیماری کی وجہ ہے۔ اس طریقۂ کار کو بار بار دہرانے سے مریض کی علامات اسی نسبت سے ختم ہو جاتیں، جس قدر مریض مصنوعی نیند میں ان سے متعلقہ تجربات کا اظہار کرتا۔

لیبولٹ کے قائم کردہ نینسی مکتب فکر میں برنہائم نے تنویم میں ایعاذ کی تکنیک شامل کی تھی جس کے خاص پیروکار امریکہ کے شہر بوسٹن کے فزیشن مارٹن ہینری پرنس اور فرانس کے نفسیات دان اور ماہر دواساز ایمائل کوئے تھے۔ نینسی مکتب فکر میں تنویمی تکنیک انفعالی حالت کی حامل تھی۔ تنویم کے دوران معالج مریض سے اس طرح گفتگو کرتا کہ اس کو اس کی مرضی پر چھوڑ دیتا اور اس کی رہنمائی سے اجتناب کرتا۔ لیکن تنویم میں ایعاذ کی تکنیک شامل کرنے سے تنویمی تکنیک کی حالت انفعالی نہ رہی۔ اب معالج مریض سے بات چیت کرتے وقت اسے اس مقصد کی طرف لانے میں مدد کرتا جو مرض کے حل کے لیے درکار ہوتا۔ معالج کی رہنمائی کا فائدہ یہ ہوتا کہ مریض تنویمی حالت سے نکلنے کے بعد شعور کی حالت میں وہ حرکات وسکنات سرانجام دیتا جس کی ہدایت معالج نے عامل کے طور پر کی ہوتی، حالانکہ اُسے شعور کی حالت میں ہونے کے باجود اپنے ان افعال کی آگہی نہ ہو پاتی۔

پیرس میں قیام کے دوران فرائڈ نے نینسی مکتب فکر کے طریقۂ ایعاذ کو خصوصی طور پر مدنظر رکھا۔ ضمناً، شارکوٹ کے ساتھ کام کرتے ہوئے اُس کے اِس خیال کو بھی نظر میں رکھا کہ نفسیاتی امراض کی وجہ جنسی مسائل ہیں۔ فرائڈ کو اس کا واثق یقین اُس وقت ہوا جب وہ برائر کے ساتھ ویانا میں تحقیقات کر رہا تھا۔ اُس نے برائر کے ساتھ مل کر ایک مقالہ شائع کرایا جس کا عنوان

تھا 'On the physical mechanism of hysterical phenomena' برائر، فرائڈ سے متفق نہیں تھا کہ زندگی کی تہہ میں جنس کا فرما ہے۔ لہٰذا اختلافات کے بڑھنے سے دونوں اک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ رفاقت ختم ہونے سے فرائڈ نے خود کو کلی طور پر تحقیق و تصنیف کے لیے وقف کر ڈالا اور بالآخر اپنے مخصوص طریقۂ کار تحلیلِ نفسی کو وضع کرنے میں کامیاب ہوا جو ایک طرف طریقۂ علاج ثابت ہوا اور دوسری جانب انسان کے نظریۂ شخصیت کا ڈھانچہ تیار کرنے میں سنگِ میل ثابت ہوا۔

فرائڈ کے تحلیلِ نفسی کو وضع کرنے کے پیچھے اُن تمام گذشتہ نفسیاتی طریقۂ علاج کا ہاتھ تھا جن کی خامیوں کو اُس نے خصوصی طور پر نوٹ کیا، جیسے:

۱- بریڈ کے تنویمی طریقہ میں خامی یہ تھی کہ معالج مریض کی مصنوعی نیند کے دوران گفتگو کرتے قوت اُس کے فراموش تجربوں کو یاد دلانے میں اس کی مدد نہ کر پاتا۔

۲- برنہائم اور نینسی مکتب فکر کے بعد از تنویمی طریقۂ ایجاذ میں خامی یہ تھی کہ معالج مریض کی مصنوعی نیند کے دوران گفتگو کرتے وقت اُسے فراموش تجربوں کو یاد کرنے پر زبردستی مجبور کرتا جس سے اس کو فراموش تجربے یاد آ جاتے لیکن اس کے مرض کی علامات ختم نہ ہو پاتیں اور بار بار عود کر آتیں۔

۳- برائر کا تنقیاتی طریقہ میں خامی یہ تھی کہ معالج مریض کی مصنوعی نیند کے دوران گفتگو کرتے وقت اُسے فراموش تجربوں کو یاد کرکے بیان کرنے پر زور دیتا جس سے بعض مریض اپنے فراموش تجربوں کو بیان کرنے میں کامیاب ہو جاتے اور یوں ان کے مرض کی علامات بھی ختم ہو جاتیں لیکن بعض مریض اپنے فراموش تجربوں کو یاد نہ کر پاتے، اُس صورت میں معالج بے بس ہو کے رہ جاتا۔

فرائڈ نے ان تمام طریقوں میں ایک مشترک خامی یہ بھی نوٹ کی کہ کئی مریض ایسے بھی ہوتے ہیں جن پر تنویم کی حالت طاری ہی نہیں کرائی جا سکتی۔ فرائڈ اپنے تحلیلِ نفسی طریقۂ کار کو حتمی شکل دینے سے پہلے برنہائم کے بعد از تنویمی اور برائر کے تنقیاتی طریقہ ہائے کار کے عنصر ''گویائی علاج'' سے لاشعور تک جا پہنچا تھا جس کے بارے میں کبھی اُس نے بروئٹانو کی

تصنیف میں پڑھا تھا۔

فرائڈ نے تحلیل نفسی کو قطعی شکل دینے سے پیشتر، پہلے پہل اسے غیر منقطع تلازمی طریقہ اور بعدازاں آزاد تلازمی طریقہ کا نام دیا۔ تحلیل نفسی کے طریقہ میں مریض کو آرام دہ بستر، کوچ یا کرسی پر لٹا دیا جاتا۔ معالج اس کے نزدیک بیٹھ جاتا اور اسے کوئی لفظ یا خیال پیش کرتا تاکہ اس کے ذہن میں اس سے وابستہ جو بھی اچھے برے خیالات وارد ہوں، وہ انھیں پوری ایمانداری کے ساتھ فی الفور من وعن بیان کرے۔ ابتداء میں مریض سطحی خیالات بیان کرتا لیکن بتدریج اپنے خیالات کی گہرائی میں اترتا جاتا جس کے دوران اسے کسی سطح پر اپنے بہیمانہ خیالات کو پیش کرتے ہوئے ہچکچاہٹ اور دقت بھی محسوس ہوتی، اس مقام پر معالج مریض کی ہمت بندھاتا اور اس میں اندرونی مزاحمت پر قابو پانے کا اعتماد بحال کرتا تاکہ خیالات کا سلسلہ منقطع نہ ہونے پائے۔ فرائڈ نے اس طریقۂ کار کو مریضوں کے خوابوں کی تعبیر کے سلسلہ میں خصوصی طور پر استعمال کیا اور ذہن کی اساسی تہوں شعور، تحت الشعور اور لاشعور کی ابتدائی تخصیص اور افادیت جان لی۔ اگرچہ یہ ایک مہنگا، طویل ترین اور صبر آزما طریقۂ علاج تھا لیکن فرائڈ نے اسے دیگر طریقہ ہائے علاج سے بہتر پایا کیونکہ اس کا خیال تھا:

۱۔ تحلیلِ نفسی میں تنویمی حالت کی مصنوعی نیند طاری کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

۲۔ تحلیلِ نفسی میں معالج کی طرف سے کوئی جبر نہیں ہوتا۔ وہ معالج کی زبردستی یا حکم سے نہیں بلکہ اپنی مرضی سے اپنے خیالات کو پیش کرتا۔

۳۔ تحلیلِ نفسی میں معالج خاموش تماشائی اور محض اچھا سامع نہیں رہتا بلکہ مریض کے گویائی علاج میں اس کا ہر اس لمحہ میں معاون ہوتا جہاں اسے اپنے بہیمانہ خیالات کو ادا کرنے میں ہچکچاہٹ کا سامنا ہوتا۔

۴۔ تحلیلِ نفسی میں مریض کی مبطون جبلی خواہشات اس طرح ظاہر ہو جاتیں کہ ان کی وجہ سے پیدا ہونے والے نفسی امراض کی علامات معدوم ہونے لگتیں۔

۵۔ تحلیلِ نفسی میں ذہن کی عمیق ترین تہوں کی کھوج لگانے کا اعلیٰ اور انتہائی معقول انتظام ممکن ہو سکا۔

اس کے باوجود تحلیلِ نفسی میں ایک مشکل تھی کہ علاج کے دوران ایک خطرناک موڑ ایسا آتا جس میں مریض معالج کو اپنی محبت یا نفرت کا مرکز بنالیتا کیونکہ علاج کے دوران مریض اپنے تمام تر بیان کردہ خیالات کا سبب اپنے معالج کو سمجھنے لگتا۔ اس خطرناک موڑ کو اصطلاحاً منقولیت کہا جاتا ہے جس سے مراد کسی ایک ہیجانی احساس یا نفسی کیفیت کا کسی دوسری قسم کے ہیجانی احساس یا نفسی کیفیت میں منتقل ہوجانا ہے۔ منقولیت دراصل مبطون خواہشات کے خلاف مزاحمت کی آخری صورت ہوتی۔ اس کا افادہ یہ نکلتا کہ مریض کسی خارجی بندھن کے بغیر معالج کے سامنے اپنی بہیمانہ خواہشات کو ننگا کرڈالتا۔ اس موقع پر معالج کو انتہائی احتیاط اور زیرکی سے کام لینا پڑتا تاکہ مریض اپنے منقولی تصور کے ساتھ ساتھ اپنے نفسیاتی مرض سے بھی مکمل طور پر چھٹکارا پاجائے۔

جب تحلیلِ نفسی کی بدولت فرائڈ پر یہ انکشاف ہوا کہ خوابوں کے فضول اور لایعنی تجربات و واقعات کے اندر ایک معنی خیز دنیا چھپی ہوئی ہے تو اُس نے اپنے بارے میں تحلیلِ ذات کا منصوبہ بنایا۔ اس کے نتیجہ میں اسے یہ یقین واثق ہوگیا کہ خوابوں کی تعبیر انسانی ذہن کے کئی سربستہ اسرار و رموز سے پردہ اُٹھاتی ہے۔ اُس نے خوابوں کی تعبیر کی تحقیق و تفتیش سے حسب ذیل نکات اخذ کیے۔

۱۔ بچپن کی فراموش شدہ یادیں خوابوں کے مواد سے دوبارہ حاصل کی جاسکتی ہیں۔

۲۔ مبطون خیالات اور احساسات کا نکاس خوابوں کے مواد سے ہوجاتا ہے۔

۳۔ قانون حقیقت کے منطقی اصول خوابوں کے مواد میں کبھی بھی کارفرما نظر نہیں آتے۔

۴۔ جنسی جبلتوں اور انگیختوں کی وجہ سے خوابوں کے مواد کا تاروپود بنتا ہے۔

۵۔ ناآسودہ خواہشات کی بھرپور تشفی خوابوں کے مواد سے ہوتی رہتی ہے۔

فرائڈ نے ۴ نومبر ۱۸۹۹ء میں تحلیلِ نفسی کی مدد سے اپنے اور مریضوں کے خوابوں کے گوناگوں تجزیوں کی روشنی میں جرمن زبان میں "Die Traumdeutung" تصنیف شائع کرائی جس نے خوابوں کی سائنسی طرز پر تشریح و توجیہ کی طرح ڈالی اور فرائڈ کو انسانی شخصیت کو کھوجنے کا رستہ دکھلایا۔ بعدازاں ۱۹۱۳ء میں، "The interpretation of dreams" کے

عنوان سے اس کا انگریزی ترجمہ سامنے آیا۔ بعدازاں فرائڈ نے گاہے بگاہے لاتعداد مقالے، مضامین، پیپرز اور تصانیف رقم کیں جن میں انسانی شخصیت کا ڈھانچہ درجہ بدرجہ تیار ہوا ملتا ہے۔

فرائڈ نے جب لیکچرز دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا تو اس کے گرد ڈاکٹروں، ادیبوں اور سائنس دانوں کا ایک چھوٹا سا گروپ اکٹھا ہو گیا تھا جس میں الفریڈ ایڈلر، جیمز جیکسن پٹنام، ارنسٹ جونز، وِلہلم سٹیکل، میکس کاہانے، کارل گستاف ژنگ، روڈلف ریٹلر، سینڈور فرینکزی، وِلہلم رائیخ، ہانز ساچس، پال یوجین بلولر، آٹو رینک، وغیرہ شامل تھے۔ بڑے جوش وخروش کے ساتھ اس گروہ نے بین الاقوامی تحلیلِ نفسی کی انجمن کی شکل اختیار کی لیکن فرائڈ کے ساتھ علمی اختلافات کی وجہ سے یہ آہستہ آہستہ انتشار کا شکار ہو گئی۔ فرائڈ پھر بھی اپنے نظریات پر ڈٹا رہا اور آخیر دم تک ان کے فروغ کے لیے کوشاں رہا۔

فرائڈ نے اپنے نظریات کو اپنی زندگی پر بھی منطبق کیا۔ جیسے، وہ مذہب کو انسانی دماغ کا خلل قرار دیتا رہا اور اسی لیے اُس نے اپنے بچوں کی پرورش یہودی مذہب کی تعلیمات کے تحت نہ کی۔ تورا کینہ قاضی کا لکھنا ہے، ''فرائڈ کے گھر میں کوئی مذہبی تقریب نہ منائی جاتی تھی۔ جمعہ کی رات کو موم بتیاں نہ جلائی جاتی تھیں۔ عبادت گاہ میں حاضری نہ دی جاتی تھی اور نہ ہی خاص تہواروں پر قسما قسم کے کھانے تیار کیے جاتے تھے۔''(۲۷) فرائڈ کے تین لڑکے جین مارٹن، اولیور، ارنسٹ لڈوگ اور تین لڑکیاں ماتھلدے، سوفی اور اینا فرائڈ تھیں جن سے اسے بے پناہ محبت تھی۔ وہ اپنے نظریات اور اصولوں کا اسیر تھا۔ اگرچہ وہ حاکمانہ رویہ روا نہیں رکھتا تھا مگر دوسروں سے یہ توقعات رکھتا تھا کہ وہ اُس کی تقلید کریں۔ جس طرح وہ بچوں کی طرح اپنے شاگردوں کو چاہتا تھا بعینہٖ وہ شاگردوں سے توقع رکھتا تھا لیکن اُس کی مبالغہ آمیز خوداعتمادی نے اُلٹا اُسے بچوں اور شاگردوں سے دور کر دیا اور وہ تنہائی کے خول میں بند ہو گیا۔ جبڑے کے سرطان کے دائمی مرض، یہودیوں پر نازیوں کے حملوں، ویانا سے ہجرت، پیرانہ سالی اور موت کے خوف نے اسے کافی حد تک قنوطیت پسند بنا کر رکھ دیا۔ اسے تحلیلِ نفسی سے بحیثیت ذریعۂ علاج دلچسپی نہ رہی۔ وہ اسے ایک نظریاتی علم کے طور پر لینے لگا۔ وہ آخر دم تک ''علم بذریعہ سائنس'' کے عقلی معیار سے نہ ہٹا اور اسی کی بدولت انسانی شخصیت کی وضع قطع تراشتا رہا۔ فرائڈ

کی بنیادی فکر کو اپنے لفظوں میں پروتے ہوئے تورا کینہ قاضی نے لکھا ہے، ''فرائڈ کی زندگی بھر یہی مصروفیت رہی تھی کہ وہ انسان کی روح میں جھانکتا پھرے، کسی ماہر روحانیت یا کسی وچ ڈاکٹر کی مانند، جب اس نے اس پرانے ملک یعنی جسم انسانی کی نئی دریافت شدہ زمینوں کا نقشہ بنایا تھا تو اس میں ایڈ، سپرا یگو یا فوق الانا اور ''لاشعوری ذہن'' کے نام بڑے نمایاں تھے۔ اُس نے کبھی روح کا حوالہ روح کے نام سے نہ دیا تھا، اُس کے نزدیک یہ وہ دنیا تھی، جس کی چابی وہ پھینک چکا تھا۔''(۲۸)

اقبال کا فکری و علمی تناظر (۲۹)

علامہ اقبال کی پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو سیالکوٹ کے محلہ کشمیریاں یا چوڑیگراں کے ایک متوسط مسلم گھرانے میں ہوئی اور وفات ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں ضیق النفس کے دائمی عارضہ کی طویل علالت کے باعث ہوئی۔ اس نے اپنی عمر کا بیشتر عرصہ لاہور میں بسر کیا جو مسلمانوں کی علمی، ادبی، سیاسی اور تعلیمی سرگرمیوں کا گڑھ تھا۔

اقبال نے ۱۸۷۷ء سے ۱۹۳۸ء تک جس فکری و علمی تناظر میں زندگی گزاری وہ یورپ کی تیز رفتار ترقی و تغیرات کا دھما کہ خیز زمانہ تھا اور صنعتی انقلاب کی وجہ سے ملوکیت گھٹنے ٹیک رہی تھی جس کا ہلکا سا تذکرہ فرائڈ کے فکری و علمی تناظر کے آغاز میں کر دیا گیا ہے۔ البتہ مشرق میں صورتِ حال مختلف تھی جہاں اہلِ یورپ بالخصوص برطانیہ ایک مسلم ملک کو دوسرے مسلم ملک کے خلاف صف آراء کر کے اُن پر اپنا شکنجہ مضبوط سے مضبوط تر کیے جا رہے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا تھا کہ ترکی یورپ کا مردِ بیمار بن چکا تھا۔ ایران، روس اور برطانیہ کے زیرِ اثر چلا گیا جس کا دوہری ملوکیت، ملاؤں کی پیشوائیت اور معاشی بدحالی سے کچومر نکل گیا۔ افغانستان یورپ کی تقلید، جہالت اور رسوم پرستی کے پھندے میں جاں بلب تھا۔ مصر پر انگریزوں کا تسلط ہونے کو تھا۔ سوڈان کا یہ حال تھا کہ لارڈ کچنر محمد احمد المہدی سوڈانی کی قبر کھود کر اس کی ہڈیوں کو شارعِ عام پر نذرِ آتش کر چکا تھا۔ ٹیونس، فرانس کے زیرِ نگیں تھا۔ مراکش کے ہاتھوں سے آزادی کی عنان نکلنے کو تھی۔ مجمع الجزائر کے مسلم ممالک ڈچ کے پنجۂ آہنی میں گرفتار تھے اور برصغیر پاک و

ہند کا علاقہ برطانیہ کی نوآبادی بن چکا تھا کیونکہ انگریزوں نے اپنی حکمتِ عملی کے باعث مسلم حکمران خاندانِ مغلیہ کا خاتمہ کر کے پورے برصغیر پر قبضہ جمالیا تھا۔

مشرقی مسلم ممالک کی ذہنی بیداری کا بیڑہ جمال الدین افغانی نے اُٹھا رکھا تھا جو مصر سے روس، روس سے انڈیا، انڈیا سے ترکی، اور غرضیکہ ایک مسلم ملک سے دوسرے مسلم ملک پھرتا پھراتا مسلم عوام کو اسلامی دعوت فکر و عمل کی طرف منعطف کرانے پر جتا ہوا تھا۔ دوسرے مسلم ممالک میں اہلِ مغرب کی چیرہ دستیوں کے خلاف بغاوت کا لاوا اُبلنے کو تھا۔ برصغیر پاک و ہند کی صورتِ حال یوں تھی کہ ۱۸۵۷ء سے ہندوؤں اور مسلمانوں نے آزادی کی جنگ چھیڑ رکھی تھی جس کو انگریزوں نے اپنے تئیں کچل کے رکھ دیا تھا لیکن آزادی کے اثرات ہندوؤں اور مسلمانوں میں بدرجۂ اتم موجود تھے جن کا اظہار سیاسی اور تعلیمی لحاظ سے ہوتا رہا۔ اس وقت کی مصلحت کے تحت ہندو انگریزوں سے مل گئے تاکہ اُن کے ملک چھوڑنے کے بعد وہ اپنی حکمرانی کا سپنا پورا کر سکیں اور مسلمانوں سے اپنی صدیوں کی محکومی کا بدلہ لے سکیں۔ نیز موجودہ اقتصادی، تعلیمی اور سائنسی شعبوں سے مستفیض ہو سکیں۔ اس کے برعکس، مسلمانوں کی حالتِ زار خاصی ناگفتہ بہ ہو چکی تھی۔ انگریزوں کے عتاب اور ہندوؤں کے تعصب کے باعث اقتصادی، تعلیمی اور سائنسی لحاظ سے وہ بہت پیچھے رہ گئے تھے۔ جو تھوڑے بہت مشرقی تعلیم کے نام لیوا رہ گئے تھے اُن میں سے بیشتر ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں یا اُس کے بعد شہید کر دیئے گئے تھے۔ تہذیب و تمدن کا رکھ رکھاؤ، شائستگی، لسانیاتی لہجے، خاندانی وقار، ثقافتی اقدار، قدیم روایات، مشرقی ادبیات و فنونِ لطیفہ، غرض یہ کہ سبھی انحطاط پذیر تھے۔

مغربی تعلیم اور ثقافت نے برصغیر پہ دھاوا بول دیا تھا جس کی وجہ سے مسلمان دو طبقوں میں بٹے ہوئے نظر آتے تھے۔ ایک طبقہ مغربی اثرات کو خوش آمدید کہہ رہا تھا اور دوسرا طبقہ اس سے بدگمان ہو رہا تھا۔ جو مسلمان مغربی تعلیم حاصل کرتے وہ سائنسی انکشافات سے اس حد تک مرعوب ہوئے کہ بادی النظر میں سائنسی انکشافات اور قرآنی تعلیمات میں اُبھرتے تضادات و تناقضات کی صورت میں مذہب سے بدگمان ہوتے جاتے۔ رہی سہی کسر انگریز مشنریوں نے پوری کر ڈالی جو کم علم مسلمانوں کے سامنے رسول کریمؐ کی زندگی پر بظاہر ایسے معقول اعتراضات

کرتے کہ مسلم متذبذب ہو کے رہ جاتے اور وسوسوں کا شکار ہو جاتے۔ جو مسلمان مغربی تعلیم سے یکسر بیگانہ رہے وہ عہد رفتہ کے فرسودہ علوم تک محدود ہو کے رہ گئے۔ اندھی تقلید سے ان میں اخلاقی صلاحیتیں مفقود ہو گئیں، لہٰذا نئے زمانے کے مسائل اور تقاضوں کے سامنے وہ کوئی سمجھوتہ کرنے کے اہل نہ رہے اور بالآخر تعلیمی، اقتصادی اور سیاسی طور پر بہت پیچھے رہ گئے۔ دوسرے لفظوں میں دونوں مسلم طبقے دو متضاد انتہا پسندانہ حالتوں میں پھنسے تھے۔ پڑھا لکھا طبقہ مغربی علم و ثقافت کے رنگ میں مشرقی اقدار و ثقافت سے دور ہٹتا جا رہا تھا اور ان پڑھ یا مغربی تعلیم سے بے زار طبقہ مشرقی اقدار و ثقافت سے اس قدر چمٹ گیا تھا کہ مغربی علم و ثقافت کے ایجابی، تخلیقی اور تعمیری پہلوؤں کا اندازہ نہ کر پایا۔ ان دو انتہا پسندانہ صورتوں کو بھانپتے ہوئے سر سید احمد خان جیسے مفکر نے میانہ روی کی روش اپنانا مناسب خیال کیا۔ ان کی کوشش رہی کہ ایک طرف مسلمان مغربی تعلیم کو ہر صورت حاصل کریں تا کہ اپنی اقتصادی، تعلیمی اور بعد ازاں سیاسی صورتحال کو بہتر بنا سکیں اور دوسری طرف مغربی تعلیم کی وجہ سے پیدا شدہ مذہبی تناقضات کا بنظرِ غائر جائزہ لے کر مناسب حل ڈھونڈ سکیں اور انگریز مشنریوں کی ان فکری خرافات کا منہ توڑ جواب دے سکیں جو مذہب اسلام کے بارے میں کھڑی کی جاتی رہیں۔ سر سید نے اسی مشن کے تحت گوناگوں اقدام اُٹھائے۔ جیسے انگریزی کتب کو اردو قالب میں ڈھالنے کے لیے غازی پور میں سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ مسلمانانِ ہند کی تعلیم کے لیے اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد رکھی جسے بعد ازاں مسلم علی گڑھ کا درجہ ملا۔ رسالہ تہذیب الاخلاق نکالا جس میں مضامین کے ذریعے مسلمانوں کو ذہنی بیداری اور تبدیلی شعور دلانے کی کوشش کی۔ خطباتِ احمدیہ میں سکاٹش مستشرق سر ولیم میور کی تصنیف ''Life of Muhammad'' کے اعتراضات کا جواب دیا۔ سر سید کو اپنے مشن کی تکمیل کے لیے رفقائے کار کی ضرورت تھی جو مولانا الطاف حسین حالی، ڈپٹی نذیر احمد دہلوی، مولانا شبلی نعمانی وغیرہ نے پوری کی۔ حالی نے سر سید کی ترغیب پر اپنی شہرۂ آفاق نظم ''مسدس'' لکھی جس میں مسلمانوں کے گذشتہ کارناموں کا ذکر دلنشین پیرایہ میں کیا اور ساتھ ہی موجودہ مسلم پستی کا نقشہ کھینچا۔ ڈپٹی نذیر احمد جو اردو کے پہلے ناول نگار کے طور پر سامنے آئے، انھوں نے مسلم عورتوں کی تعلیم و تربیت کی غرض و غایت کو متعین کرنے کے

لیے مرآۃ العروس، بنات النعش، توبتہ النصوح، فسانۂ مبتلا، ابنِ الوقت جیسے ناقابلِ فراموش ناول تحریر کیے جن میں معاشرتی اصلاح کا ابتدائی قدم عورتوں کو جدید علوم سے آراستہ کرنا ٹھہرایا گیا۔ مولانا شبلی نعمانی نے سرسید کے خیالات سے متاثر ہوکر المامون، الفاروق جیسی عظیم الشان تصانیف رقم کیں۔ سرسید نے جدید علم الکلام کی جس روش کو فروغ دیا تھا اس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ جدید علوم کے مسائل کو باطل یا مشتبہ ثابت کیا جائے یا پھر اسلامی مسائل کو ان کے مطابق حل کر کے دکھایا جائے۔ سرسید کے ایسے جدید علم الکلام کو فروغ دینے میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی پیش پیش رہے۔ خصوصاً سید امیر علی کی تصنیف ''Spirit of Islam'' نے اسلام کی صحیح تصویر دنیا کے سامنے پیش کردی۔ سرسید اور اُن کے رفقاء کی خاص بات ان کی تحریروں کی سادگی، سلاست اور سلجھاؤ رہی جس کے ذریعہ تصنع وتکلف کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اظہار وخیال کا ابلاغ کیا گیا تا کہ ہر درجہ کا قاری بخوبی مستفید ہوسکے۔

انگریزوں نے برصغیر میں فارسی زبان کے مقابلہ میں اردو اور ہندی زبانوں کو بیک وقت اُبھارا جس سے ہندو مسلم لسانی اختلافات نے سر اُٹھایا۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی وہ یگانگت اور یکجہتی جو فارسی زبان کی بدولت قائم چلی آرہی تھی، دم توڑنا شروع ہوئی۔ اردو ہندی لسانی جھگڑے کی بدولت سرسید نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین اختلافات کی ناقابلِ عبور خلیج کو محسوس کرتے ہوئے بالآخر ۱۴ مارچ ۱۸۸۸ء کو میرٹھ کے مقام پر اپنی تقریر میں مشہور دوقومی نظریہ پیش کیا۔ چونکہ مسلمانوں کی زبان اردو تھی اور اسی سے ان کا مستقبل وابستہ تھا، اس حقیقت کو بھانپتے ہوئے سرسید نے اردو کے فروغ کے لیے خاطر خواہ کام کیا اور مسلمانوں کو اسے قومی زبان کے طور پر اپنانے کی تلقین کی۔ سرسید کے رفقائے کار نے بھی اس ضمن میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں۔ جس زمانے میں اردو زبان کی نثری اور شعری روایت کا سلسلہ ایک نئی کروٹ لے رہا تھا، اس وقت اقبال کی فکر پروان چڑھ رہی تھی۔

اقبال کی فکری تربیت کا آغاز گھر سے ہوا۔ اُس کے والد شیخ نور محمد دیندار اور دانشمند انسان تھے۔ اُسے غور وفکر کی عادت اور مسلم تصوف سے گہرا شغف تھا۔ اُس کی والدہ امام بی بی ناخواندہ ہونے کے باوجود صوم وصلوٰۃ کی پابند ایک معاملہ فہم اور مدبر خاتون تھیں۔ شیخ نور محمد نے اُسے

سیالکوٹ کے مولانا ابوعبداللہ غلام حسن کے پاس قرآن کے درس کے لیے بھیجا۔ وہاں مولوی سید میر حسن نے اُس کی ذہانت بھانپتے ہوئے اُسے اپنی شاگردی میں لے لیا اور اُس زمانے کے دستور کے مطابق اُسے گلستان، بوستان، سکندرنامہ، انوارسہیلی، یوسف زلیخا، جامی، صرف بہائی اور تصانیف ظہوری کا درس دینا شروع کیا۔ اُسے فارسی نظم ونثر کچھ اس طرح پڑھایا کہ وہ تاحیات فارسی ادبیات کا ماہرومعترف رہا۔ یہی نہیں، اُنہوں نے اُسے عربی زبان، مشرقی حکمت وفلسفہ اور تصوف کے رموز سے بھی روشناس کرایا۔ اس وجہ سے اُسے ابتداء سے ہی تمام مبادی علائم ورموز سے شناسائی ہوگئی۔ مولوی میر حسن شاہ کی تاکید پر اُس نے سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخلہ لیا جو بعدازاں کالج بنا اور ادھر سے ہی اُس نے ایف اے کیا۔ اُس نے سیالکوٹ کے زمانۂ طالب علمی میں متواتر مولوی صاحب سے فیض اُٹھایا۔ جب کبھی کسی اُلجھن یا تشکیک کا شکار رہا تو اُسے رفع کرنے کی خاطر اُن سے رجوع کیا۔ اُن سے اُس کی عقیدت مندی عمر بھر قائم رہی۔

اقبال نے کوئی چودہ پندرہ برس کی عمر میں شعروشاعری کا سلسلہ شروع کیا۔ ابتداء میں غزل کی صنف پر طبع آزمائی کی۔ ایف اے کے دوران خط وکتابت کے ذریعہ برصغیر کے مشہور شاعر نواب مرزا خان، فصیح الملک مرزا داغ دھلوی سے تلمذ لیا۔ لیکن داغ نے اُس کی ہنرمندی کو بھانپتے ہوئے جلد ہی کہہ دیا کہ کلام میں اصلاح کی گنجائش بہت کم ہے۔ اُس نے غزل میں داغ کا اتباع کیا اور اُن سے صنعت گری اور اسلوبِ تخلیق کے ہنر سیکھے کیونکہ اس زمانے میں داغ ہی ایسا شاعر تھا جس کی شاعری کلاسیکی روایت کا گرانقدر سرمایہ تھی لیکن داغ کے کلام میں ایک ایسی خاص بات تھی جس کی طرف پروفیسر سید عابد علی عابد نے توجہ دلائی ہے۔ اُن کے تجزیے کے مطابق (۳۰)، داغ کا کلام دیگر روایتی شعراء سے اس لحاظ سے مختلف رہا کہ اس میں فرائڈ کے نظریۂ تصعید کا گذر نہیں، جس کے تحت جنسی جذبہ کا بھرپور اظہار عشق کی صورت میں ناکام ہوجائے تو فنکار اس جذبہ کا ترفع اپنی استعداد کے مطابق کسی اور شے کے حصول میں صرف کرتا ہے۔ جیسے، ایران کے معروف صوفی اور شاعر خواجوی کرمانی اپنی مشہور غزل میں داستان گل وبلبل میں عاشقی کے تمام پہلو نمایاں کرتے ہوئے، بلبل کو عشق میں ناکام ہونے کے

بعد نغمہ پرواز اور شیریں نوا ظاہر کرتا ہے جس سے با آسانی اندازہ ہوتا ہے کہ بلبل ایسے عاشق کی علامت ہے جس نے محبت میں ناکام ہونے کے بعد اپنے جنسی جذبے کی تہذیب کر لی ہو اور تصعید و ترفع کے مقام پر پہنچ کر اپنی استعداد کا اظہار اس طرح کیا ہو کہ ایک بہت بڑا فنکار بن گیا ہو۔ خواجوی کرمانی کی غزل یوں شروع ہوتی ہے۔

ایں غزل یک دو نوبت از سرِ سوز
بلبلی باز گفت در نو روز[۳۱]

(یہ غزل ایک بلبل نے ایک دو مرتبہ از سر سوز نوروز (یعنی بہار) میں دوبارہ سنائی۔)

بعینہٖ داغ دہلوی کے ہاں پروانہ ایسے عاشق کی علامت ہے جسے محبوب کا التفات نصیب رہتا ہے، لہٰذا اسے ترفع کی ضرورت نہیں پڑتی۔ داغ کا شعر ہے۔

صدقے ہوتے ہیں شمع رو اس پر
گرد پروانہ وار پھرتے ہیں[۳۲]

بے شک پروانہ کا جنسی جذبہ مہذب اور تربیت یافتہ ہے لیکن عشق نے جو قوتِ عمل پروانے میں پیدا کی ہے وہ شمع سے ملنے کی کوشش میں صرف ہو جاتی ہے، کوئی اور خوبصورت روپ نہیں دھارتی۔ اقبال نے اس معاملہ میں داغ کا اتباع کیا ہے۔ جیسے:

محبت چوں تمام اُفتد، رقابت از میاں خیزد
بہ طوافِ شعلۂ پروانہ با پروانہ می سازد[۳۳]

(محبت جب مکمل ہو جاتی ہے تو رقابت ختم ہو جاتی ہے۔ شعلہ کے طواف میں ایک پروانہ، دوسرے پروانہ کے ساتھ سازگاری کرتا ہے۔)

یہاں پروانہ کو اپنے جذبہ کی تصعید کی ضرورت نہیں۔ اقبال نے داغ کے علاوہ ممتاز شاعر امیر مینائی کے کلام سے بھی استشہاد کیا۔ لیکن اُس نے جلد ہی داغ اور مینائی، دونوں کے موضوعِ سخن کو تیاگ دیا کیونکہ اس میں اسے جنسی محرکات، عوامل اور ترغیبات کی تصویر کشی کے علاوہ کچھ نظر نہ آیا۔ اُس نے ان دونوں کے اسلوب اور صنعت گری کو عشق و عاشقی کے اظہار کی بجائے وطنیت، ملت اور قوم سے منسوب کیفیات کے اظہار کے لیے استعمال کیا۔ اُس نے اپنے

عہد کے شعراء ارشد گورگانی دہلوی اور میر کاظم لکھنوئی کے حلقۂ سخن میں بیٹھ کر بھی شعری تربیت حاصل کی اور اپنے ہم عصر شعراء جیسے آغا شاعر قزلباش دہلوی، منشی محمد دین فوق، شیخ سر عبدالقادر، غلام قادر گرامی، وجاہت جھنجھانوی، جسٹس شاہ دین ہمایوں، خوشی محمد ناظر، وغیرہ سے بھی اثر قبول کیا۔

اقبال غزل کی طرف منعطف ہوا تو مشہور شاعر خواجہ الطاف حسین حالی سے بے حد متاثر ہوا۔ حالی نے قومی نظموں کی طرح ڈالی تھی جن میں اردو شاعری کی پرانی علامتوں کو نئے مفہوم میں پیش کیا گیا تھا تا کہ سیاسی شعور کا مطلوبہ مقصد ہاتھ آ سکے۔ مجموعی طور پر حالی کی ملی نظموں میں مسلم قوم کے ماتم کی غمازی کی گئی تھی۔ ابتداء میں اقبال نے بھی حالی کی طرز میں قومی شاعری کی جہاں سیاسی معنوں کے لیے نئی علامتوں کو وضع کیا۔ اُس نے ملی شاعری کی ابتداء مسلم قوم کے ماتم سے ہی کی مگر انگریزی شاعری کے اثرات کے تحت نظموں کو مناظرِ فطرت، تصوف اور رجائیت آمیز ملی شاعری کے رنگوں سے مزین کیا۔ بطور جملۂ معترضہ، حالی کے علاوہ محمد حسین آزاد اور مولانا شبلی نعمانی نے اردو شاعری کی قدیم روش کو چھوڑ کر نیا زاویۂ فکر اپنایا جو مغربی افکار کا نتیجہ تھا۔ نیز اکبرالہ آبادی نے بھی شاعری میں مغربی تہذیب و افکار اور سیاسی نظریات کے تفنن اور چٹکلے اُڑائے۔ اور کم وبیش یہی حال سید غلام بھیک نیرنگ نے کیا۔ جب اقبال کو مغربی زبان اور فلسفہ وحکمت پر گہرا عبور حاصل ہوا تو اُس نے حالی، شبلی اور آزاد کے مقابلہ میں زیادہ جاندار اور دقیع مفاہیم کو شعروں میں پُرو دیا۔ دوسرے اُس نے بخوبی جان لیا کہ محض اکبرالہ آبادی کی طرح چٹکلوں اور تفنن سے مشرقی تہذیب کی خوبیاں عیاں نہیں کی جا سکتیں۔

اقبال کا معاملہ سرسید احمد خان کی فکر سے زیادہ مختلف نہیں۔ اُس نے بھی یہ بھانپ لیا تھا کہ ایسے جدید علم الکلام کی ضرورت ہے جو ہند کے مسلمانوں کو مشرقی روایات کی روح اور مغربی تہذیب کی گمراہی سے روشناس کرا سکے۔ اُس کی فکر اسی نقطۂ نظر کے تحت ایک مسلسل اور تدریجی سفر سے گذرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس سفر میں اُس نے مشرقی اور مغربی مفکرین کے خیالات سے استفادہ کیا۔ اُس نے سرسید کی خشک منطقی اور کلیتاً عقلی روش میں وجدانی بصیرت اور قلبی واردات کو شامل کیا۔ اسی طرح ناول نگار ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں خواتین کی بہتری اور معاشرے کی اصلاح کے بارے میں جو بیڑہ اُٹھایا، اقبال نے وہی کام اپنی شعری

تصنیف ''ضربِ کلیم'' میں ''عورت'' کے عنوان سے منسوب اشعار میں کر ڈالا۔ اتنا ہی نہیں، اپنے ایک مضمون ''قومی زندگی'' میں اس کا اظہار بڑی سلیس زبان میں اَدا کیا، جس میں لکھا ہوا یہ جملہ ''عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔''(۳۴) گویا دریا کو کوزہ میں بند کرنے کے مترادف ہے۔ دیکھا جائے تو ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں کا مرکزی خیال یہی ہے۔

جہاں تک فارسی ادب کی بات ہے، وہاں اُس کا منبع عجم رہا جو سیاسی نشیب وفراز کا شکار رہا۔ وہاں خلافت ملوکیت میں بدلی۔ مسلمان حریت کے تصور سے بیگانہ رہے۔ ان احوال کے اثرات فارسی شاعری پر مرتسم ہوئے۔ قصیدہ گوئی کا آغاز ہوا جس میں شاعرانہ مبالغہ آمیزی، دروغ گوئی اور خوشامد پن کے عناصر نمایاں ہوئے جن کا واحد مقصد بادشاہ واُمراء کی جھوٹی تعریفیں کرنا ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فارسی ادب میں رومانیت اور اخلاقیات کے رنگ عنقا ہو گئے۔ رندی، شراب خوری اور ہوس پرستی شاعری کے مرغوب موضوع بن گئے۔ سیناریو کچھ ایسا بنا کہ چند صالح فکر کے حامل شعراء کو چھوڑ کر رودکی اور قاآنی تک سب ایسی ہی شاعری میں لگ گئے اور شعری ادب کی یہی روایت ہند کے اُردو شعراء کے ہاتھ لگی۔ فارسی شعراء کے اشعار میں مردوزن کی محبت کی جگہ امرد پرستی نے ضرور لے لی لیکن ان کے شعری سخن میں زبان کی لطافت اور نکتہ آفرینی کمال کی تھی۔ فارسی ادب میں تصوف کا موضوع بھی موجود تھا جو مانویت، ویدانت، عیسائیت، بدھ مت اور یونانی نوافلاطونیت جیسے غیر اسلامی نقطہ ہائے نظر کے اثرات کا ایسا ملغوبہ بن چکا تھا کہ جس کی وجہ سے مسلمانوں میں بے عملی، عیش پرستی، کاہلی اور سستی دخول کر گئی تھی۔ اس قسم کی متصوفانہ شاعری کا بہترین کلام حافظ شیرازی کے ہاں موجود تھا۔ اقبال نے بہ حیثیت مجموعی فارسی ادب کے اسلوب، اس زبان کی لطافت اور نکتہ آفرینی سے استفادہ کیا لیکن اُس کے عاشقانہ موضوع اور متصوفانہ پیغام سے اعراض برتا کیونکہ وہ اسلامی فکر وفلسفہ اور تصوف کے صراطِ مستقیم سے بخوبی آگاہ ہو چکا تھا۔

اُردو اور فارسی شاعری میں قدرتی مقامات سے متعلق منظر کشی مفقود تھی، البتہ فارسی کلام میں کہیں کہیں مناظرِ فطرت کی تخیلانہ تصویر کشی کی جھلکیاں دکھائی پڑتی تھیں۔ لہٰذا باامرِ مجبوری اقبال کو انگریزی شاعری کی طرف ملتفت ہونا پڑا جو اس معاملہ میں بڑی زرخیز تھی۔ ابتداء میں

اُس نے انگریزی شعراء کی نظموں کے تراجم کیے اور کچھ اُن سے ماخوذ نظمیں بھی کہیں۔ جیسے، ’’ہمدردی‘‘، ’’پرندہ اور جگنو‘‘، ’’پرندے کی فریاد‘‘، ولیم کوپر کی نظموں سے، ’’ایک پہاڑ اور گلہری‘‘، ’’رخصت اے بزمِ جہان‘‘، امریکی شاعر رولف والڈو ایمرسن کی نظموں سے، ’’پیامِ صبح‘‘، ’’بچے کی دُعا‘‘، ’’ماں کا خواب‘‘، ’’ایک گائے اور بکری‘‘، لانگ فیلو کی نظموں سے، ’’عشق اور موت‘‘، لارڈ الفریڈ ٹینی سن کی نظم سے، ’’مکڑا اور مکھی‘‘، انگریزی شاعرہ میری ہوٹ کی نظم سے ماخوذ ہیں۔ علاوہ ازیں، اقبال نے ورڈز ورتھ، کیٹس، بائرن، شیلے سے بھی اثر قبول کیا۔

اقبال نے خود کو صرف شاعری تک محدود نہ رکھا بلکہ نثری لحاظ سے بھی اپنی فکر کا اظہار کیا۔ اپنی نثری تخلیقات میں بھی متنوع خیالات پر طبع آزمائی کی اور بعض انگریزی کتب کے تراجم کیے۔ جیسے، اپنے مضمون ’’بچوں کی تعلیم و تربیت‘‘ میں بچوں کی نفسیات کو اُجاگر کیا۔ ’’نظریہ توحید مطلق‘‘ میں مفکر اسلام عبدالکریم الجیلی کے تصورِ انسانِ کامل کو پیش کیا۔ اُردو زبان سے متعلق ڈاکٹر وائٹ برجنٹ کے انگریزی مضمون کا ترجمہ ’’اُردو زبان‘‘ کے عنوان سے کیا۔ جب ’’تنقید ہمدرد‘‘ نامی اخبار نے ناظر اور خود اُس کی زبان اور محاورے پر اعتراضات اُٹھائے تھے، تو جواب میں ’’اردو زبان پنجاب میں‘‘ مضمون تحریر کیا۔ ولیم سٹبس کی انگریزی تصنیف ’’ارلی پلانٹیجینٹس‘‘ (Early Plantagenets) کا اُردو میں تلخیص و ترجمہ کیا جو ہنری دوم سے رچرڈ سوم تک برطانیہ کی ابتدائی تاریخ پر مشتمل ہے۔ بعینہٖ، واکر کی انگریزی تصنیف ’’پولیٹیکل اکانومی‘‘ (Political Economy) کا اُردو میں تلخیص و ترجمہ کیا جس کا تعلق معاشیات کے اصولوں سے ہے۔ ’’قومی زندگی‘‘ کے عنوان سے ایک لیکچر دیا جس میں قوموں کے ارتقاء، بقا، آزادیٔ نسواں، تعلیم، اصلاحِ تمدن، جیسے تصورات پر لب کشائی کی۔ اپنی پہلی اردو نثری تصنیف ’’علم الاقتصاد‘‘ رقم کی جس میں اقتصادیات کی ماہیت، طریق تحقیق، پیدائش دولت، تبادلہ دولت، پیداوار دولت، دولت کے حصہ دار، آبادی کے موضوعات پر بحث کی۔

جس زمانے میں اقبال نے ابھی شعری و نثری اعتبار سے تصور ’’خودی‘‘ کو اپنی فکر کا مرکز و محور نہیں بنایا تھا اور اُس کا ذہن متنوع خیالات کی آماجگاہ تھا اور تدریجی فکری ارتقاء سے گذر رہا تھا۔ اُس کی فکر بالخصوص تغیرات کے فیصلہ کن دور سے اُس وقت گذری جب وہ یورپ

میں اعلیٰ تعلیم کے حصول میں کوشاں تھا اور مغربی تعلیم کے عمیق مطالعہ اور تجزیے میں منہمک تھا۔ اس دوران اُسے کیمبرج یونیورسٹی کے ٹرینٹی کالج میں ڈاکٹر جان میکٹیگرٹ، وائیٹ ہیڈ اور جیمز وارڈ جیسے پروفیسروں سے مغربی فلسفہ کی باریکیوں سے آگاہی ہوئی۔ اُسے ایڈورڈ براؤن اور رینالڈ نکلسن جیسے پروفیسروں سے لسانیات اور مشرقی ادبیات کے بارے میں جاننے کو بہت کچھ ملا۔ اس کے علاوہ اُسے اپنے پرانے اُستاد آرنلڈ سے بھی مستفید ہونے کے موقع ملتے رہے۔ وہ اقبال کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اس قدر معترف تھے کہ اپنے حلقۂ احباب میں کہا کرتے، ''ایسا شاگرد اُستاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بنا دیتا ہے۔'' ۳۵ اُسے ہائیڈل برگ، جرمنی میں پروفیسر ایما ویگے ناست اور پروفیسر فرالائن سینے شل سے جرمن فلسفہ و ادب کے بارے میں خصوصاً شناسائی ہوئی۔ میونخ کی لڈوگ میکسمیلین یونیورسٹی سے پروفیسر فریڈرک ہومل کی زیرِ نگرانی ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ ''The development of metaphysics in Persia'' مکمل کیا۔ اُس زمانے میں اُسے مغربی فلسفہ سے اس قدر رغبت ہوئی کہ مکتوب مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم میں اعتراف کیا، ''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔'' (۳۶)

اقبال کی یہ خوبی قابلِ غور ہے کہ جب کبھی وہ کسی مفکر یا مکتبِ فکر سے شدید ترین متاثر ہوا، اُس نے اُس تاثر کو خود پر حرفِ آخر کی طرح طاری نہ کیا۔ وہ اُن کے افکار اور نظریات کے درپردہ کج رویوں اور خامیوں کو بے نقاب کرتے ہوئے اُن کے دائرہ اثر سے بچ نکلتا۔ وہ اُن کے ہمراہ حتی الوسع قدم بہ قدم چلتا مگر اُن کی فکر کو اپنی قطعی منزل نہ بناتا۔ اس لیے جہاں وہ مغربی فلسفہ کے عمیق مطالعہ کا معترف رہا، وہاں یہ کہے بغیر بھی نہ رہ سکا۔

مے از میخانۂ مغرب چشیدم
بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم بانکویانِ فرنگی
ازاں بے سود تر روزے ندیدم! (۳۷)

(میں نے یورپ کے میکدہ سے شراب چکھی۔ اپنی جان کی قسم، دردِ سر ہی خریدا۔ یورپ کے

اچھے لوگوں کی صحبت میں بیٹھا، میں نے اس سے زیادہ بے سود دن نہیں دیکھا۔)

مشرقی ومغربی فلسفہ وحکمت کے رموز سے گہری شناسائی حاصل کر لینے کے بعد اقبال کا ذہن جن ذہنی تغیرات سے گذرا اور بالآخر جن ذہنی رجحانات کا حامل ہوا، پروفیسر عابد علی عابد کے تجزیہ[۳۸] کے مطابق وہ نمو پذیر ذہنی رجحانات یہ تھے:

۱- وطنیت کے مغربی تصور سے گریز

۲- شعر کی غایت اور شعر گوئی کی حدود کا تعین

۳- عجمی تصوف کے ان عناصر کے خلاف احتجاج جن سے بے عملی پیدا ہوتی ہے اور جو اسلامی روح کے منافی ہیں

۴- رسولِ پاکؐ سے آئمہ اطہار، صحابہؓ، تابعین، اولیائے اکرام سے عقیدت

۵- احساسِ تنہائی کا خاص ذہنی رجحان جو کم و بیش ہر جلیل المرتبت شاعر کے ہاں پایا جاتا ہے

لیکن جس وقت اقبال نے مشرقی ومغربی افکار سے مس کرتے ہوئے اپنا خاص نظریۂ خودی کشید کیا تو اپنے متنوع ذہنی رجحانات کے لیے اس کو مرکز بنا لیا۔ اس سے پہلے انسانی شخصیت کا تصور محض اُس کے متفرق خیالات میں سے ایک تصور تھا جس کو کبھی اُس نے اپنے ایک شذرہ[۳۹] میں انسان کا عزیز ترین سرمایہ قرار دیا تھا جو کہ خیر مطلق ہے اور اُس کے تمام افعال کی قدر و قیمت کا معیار ہے۔ لیکن خودی کے تصور کو وضع کر لینے کے بعد صورتِ حال مختلف ہوگئی۔ اب تمام تر نظریات اس مرکزی تصور کے ساتھ ایسے پیوستہ ہو گئے جیسے موتیوں کے دانے دھاگے کے ساتھ پروئے ہوتے ہیں۔

پروفیسر عابد علی عابد نے محولہ بالا جن ذہنی رجحانات کی نشاندہی کی ہے، اُن کو بنظرِ غائر دیکھا جائے تو اُن کے بین السطور خودی کا مرکزی تصور مستور ملتا ہے۔ اجمالی طور پر یہاں ان نکات کی اُلٹ وار وضاحت کرتے ہیں تا کہ یہ مؤقف نمایاں ہو سکے۔ یورپ سے واپسی کے فوراً بعد اقبال نے محسوس کیا کہ برصغیر میں ایما ویگے ناست، فرالائن سینے شل، عطیہ فیضی جیسا کوئی ہمدم و ہمراز موجود نہیں جس سے اپنے خیالات کو بانٹا جا سکے۔ لہٰذا فکری ابلاغ کی تشنگی کے باعث اُسے احساسِ تنہائی کے ذہنی کرب سے گذرنا پڑا۔ نتیجتاً اُس نے خود کو تنہا اور منفرد پایا اور اسے

اپنے احساسات وجذبات کے نکاس کے لیے تنقیۂ نفس کرنا پڑا جو شعری اور نثری رُوپ میں سامنے آیا۔ اُس کا تنقیۂ نفس جہاں اُس کی تنہائی کا درماں نکلا وہاں اُس پر خودی کی حقیقت کو منکشف کر گیا اور اُسے اعتراف کرنا پڑا۔

دریں میخانہ اے ساقی ندارم محرمے دیگر
کہ من شاید نخستیں آدمم از عالمے دیگر (۴۰)

(اے ساقی! اس میخانے میں میرا کوئی محرم راز نہیں۔ شاید میں کسی اور جہاں کا پہلا آدمی ہوں۔)

اقبال کو خودی کا عملی نمونہ رسولِ پاکؐ کی ذات میں نظر آیا اور اس کو شخصیت کا کمال قرار دیا۔ اُس نے لکھا، ''حقیقی شخصیت یہی ہے کہ انسان اپنی اصلی حقیقت کا خیال کر کے تمام تعلقات سے آزاد ہو جائے، یعنی بالاتر ہو جائے۔ نبی کریمؐ کی زندگی میں بھی اس کی مثال ملتی ہے اور ان سے زیادہ اپنے عزیزوں سے محبت کرنے والا اور کون ہوگا؟ لیکن ایک وقت ایسا بھی آتا تھا جب آپ کو نہ یہ معلوم ہوتا تھا کہ عائشہؓ کون ہے اور ابوبکرؓ کون ہے نہ یہ کہ محمدؐ کون ہے۔ ہمارے صوفیا نے اس کو فنا سے تعبیر کیا ہے لیکن سچ بات یہ ہے کہ یہ شخصیت یا خودی کا کمال ہے، اسے فنا نہیں کہنا چاہیے۔'' (۴۱)

رسولِ پاکؐ نے اپنے فکر و عمل میں دوئیت کی نفی کی۔ اُن کی پیروی کرنے والا کبھی بھی ثنویت کے مرض کا شکار نہیں ہوسکتا۔ اسی سیاق وسباق میں، اقبال کو صحابہ، تابعین، اولیائے اکرام سے بھی گہری عقیدت ہوئی اور وہ ان مشرقی ومغربی مفکرین سے بیزاری ظاہر کی جو اپنے افکار میں ثنویت پر منتج ہوئے۔ اُس نے عشقِ رسول کے نشہ میں سرشار اس کا اظہار ایسے کیا۔

مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خراب
عالم تمام مردہ و بے ذوقِ جستجو ست!
ساقی بیار بادہ و بزمِ شبانہ ساز
ما را خرابِ یک نگہِ محرمانہ ساز! (۴۲)

(مشرق خراب اور مغرب اس سے زیادہ خراب، ساری دنیا مردہ اور ذوق کی جستجو سے عاری

ہے۔ساقی شراب و بزمِ شبانہ برپا کر۔ہمیں ایک محرمانہ نگاہ سے مست کر۔)

جس وقت اقبال نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے حصول کی خاطر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھا، اُسے آگاہی ہوئی کہ اسلامی تصوف اور عجمی تصوف میں بُعد ہے۔عجمی تصوف جس کو اسلامی تصوف تصور کیا جاتا رہا ہے، دراصل افلاطونیت، نوافلاطونیت، ویدانت، بدھ مت، مانویت اورعیسائیت جیسے غیراسلامی اثرات سے تشکیل پائی ہے،جس کی روح انسانی شخصیت کی نفی اور فنا برائے فنا جیسے تصورات کی حامل ہے حالانکہ اسلامی تصوف انسانی شخصیت کا اثبات کرتی ہے اورفنا برائے بقا کے تصور کی دعویدار ہے۔خودی کے تصور کو وضع کر لینے کے بعداُس کے اس تحقیقی مقالہ کے ماحصل کی بازگشت اُس کی بعدازاں تحریروں میں بارہا سنائی دیتی ہے۔مثال کے طور پراپنے ایک خطبہ میں کہا عجمی ''تصوف کو اسلام کے سادہ عقائد اورعربی روح دینی سے کوئی علاقہ نہیں۔اوراس کا بنیادی ستم یہ ہے کہ یہ ''خودی'' کو تباہ کرتا ہے حالانکہ خودی ہی ایک ایسی چیز ہے جوافراد واقوام کی زندگی کی ضامن اورانسان کو بلندترین مادی وروحانی مدارج پر پہنچانے کی کفیل ہے۔'' (۴۳) اُس کا حافظ شیرازی اورافلاطون یونانی کو فارسی کلام ''اسرارِخودی'' میں ''گوسفندان'' (۴۴) ٹھہرانا اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے کیونکہ اس کی دانست میں حافظ کی شاعری اورافلاطون کا فلسفہ،عجمی تصوف کے مضر اثرات جیسے نفیٔ ذات، بے عملی اورفنا سے عبارت ہے۔

اقبال نے یورپ میں قیام کے دوران شعرگوئی ترک کرنے کا ارادہ کیا تھا کیونکہ اُسے لگا کہ شعرگوئی نروان وفنا کی میٹھی لوریوں اور بے عملی و بے ثباتی کے ماسواء کچھ نہیں رہی۔لیکن شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنلڈ کے اصرارومشورے سے اُس نے شعرگوئی کوترک نہ کیا (۴۵) اورقصد کیا کہ وہ اس کی بدولت مسلم اُمت کی اصلاح،قرآنی محکمات کی تشریح اورفرد وقوم کے ذوق وعمل کواُبھارنے کی سعی کرے گا۔خودی کے تصور کا تعین کرلینے کے بعداُس پر شعرگوئی کی غرض وغایت اس قدرواضح ہوگئی کہ اُس نے ایک شاعر کی قدرو قیمت کے تعین کے لیے جومعیار متعین کیا، اُس کے متعلق لکھا، ''میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر شاعر کے اشعاراغراضِ زندگی میں مد ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے اوراگراس کے اشعارزندگی کے منافی ہیں یازندگی کی قوت کوکم یا کمزوراور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعرخصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں

ہے۔"[۴۶] اور پھر شاعری ہی کیا، اُس نے خودی کی حفاظت کے نقطۂ نظر کو تمام تر فنونِ لطیفہ کی غرض وغایت بنا ڈالا، مثلاً اسی خیال کے اظہار میں کہا۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ!
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے اُن کا کاشانہ!
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ![۴۷]

اقبال نے خودی کے تصور کا تار و پود اسلامی شریعت سے بُنا۔ اس بنا پر اُس نے بخوبی بھانپ لیا کہ سیاست کو وطنیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور یہ سقم فلسفۂ عقلیت پسندی کا ہے کہ وہ سیاست اور وطنیت میں دین اور ریاست کی ثنویت کا تصور قائم کرتا ہے۔ اس راز کو جاننے کے بعد اُس نے اپنی سوچ کو بدلا۔ کبھی اُس کا ماننا تھا۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا [۴۸]

بعدازاں اُس نے اس نظریہ کا پرچار شروع کیا۔

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا [۴۹]

صحیح معنوں میں "اسرارِ خودی" وہ پہلی تصنیف ہے جس میں اُس نے باقاعدہ خودی کا تصور پیش کیا، اُس کی تعریف وتفہیم کو اُجاگر کیا۔ اور اس کے بعد اُس نے جتنے بھی مقالات، خطبات، بیانات، مضامین اور تصانیف رقم کیے، اُن میں خودی کا تصور تمام تر تصورات کے درپردہ کارفرما رہا اور اسی تصور میں اُس کا نظریۂ شخصیت بھی پنہاں ہے۔ اُس نے اپنے عمیق تر مطالعہ سے انسانی شخصیت کا نظریہ وضع کیا جو اُس کے ہاں، صداقت، حسن اور خیر کا حسین امتزاج ہے اور اوّل تا آخر اسلامی ہے۔ اس سے متصل اُس کا یہ قضیہ قابلِ توجہ ہے۔

''ہندوستان Truth کا متلاشی تھا، ایران beauty کا اور عرب goodness کا۔ اسلام نے تینوں کو personality میں جمع کر دیا۔''(۵۰)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے خودی کے نظریہ کی اساسی روح کو مشرقی اور مغربی فلسفہ سے اخذ کیا لیکن اُس کا وضع کردہ تصور اصطفائی نوعیت کا حامل نہیں جو محض ماقبل اور ہم عصر پیش روؤں کے افکار کا ملغوبہ ہو، جیسے کہ یونانی فکر کی تاریخ میں ایمپیڈ وکلیز کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ اُس نے اپنا نظریۂ جواہرِ اربعہ، تھیلیز، انیکسیمنڈر، انیکسیمنز، فیثاغورثیہ، زینوفینز، پارمینڈیز، زینوایلیائی جیسے پیش روؤں کے چند منتخب کردہ نظریوں کو یکجا کر کے وضع کیا، جس میں کوئی نیا پن نہیں ملتا بلکہ محض گذشتہ نظریات کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اقبال کی صورتِ حال ایمپیڈ وکلیز کے معاملہ سے یکسر مختلف ہے۔ اُس نے مشرقی اور مغربی نظریات کی کانٹ چھانٹ کی، انھیں تخلیقی بصیرت سے پرکھا، اسلامی تعلیمات سے ملایا اور پھر کہیں جا کر اپنا ارتباطی نقطۂ نظر پیش کیا۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی یہ رائے خاصی موزوں معلوم ہوتی ہے، ''اقبال سے پہلے خودی کا فلسفہ نطشے، فشٹے، برگساں اور ولیم جیمز پیش کر چکے تھے مگر اقبال ان کا مقلد نہیں۔ ہر تعمیر میں چوب وخشت تو ایک جیسی ہوتی ہے لیکن معمار کا ہنر اُسے منفرد بنا دیتا ہے۔ بعینہٖ اقبال نے خودی کے مفہوم کو ان مفکرین کے تصور سے خاصہ منفرد اور ممتاز بنایا ہے۔''(۵۱) ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کا حال سقراط جیسا ہے جو کہا کرتا تھا کہ اس کو ایک غیبی آواز آتی ہے جو اس سے راہِ ہدایت کا کام لیتی ہے، بعینہٖ اُس نے اپنی تخلیقی تصنیف ''اسرارِ خودی'' کے دیباچہ میں اقرار کیا ہے، ''میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔''(۵۲)

اقبال کو اپنی قدر و قیمت کا احساس بہت پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس کی سند وہ مکتوب ہے جس میں عطیہ فیضی سے مخاطب ہوتے ہوئے لکھا، ''وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں ایک طوفان بپا کیے ہوئے ہیں۔ عوام پر ظاہر ہوں تو پھر مجھے یقینِ واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے اپنے آنسوؤں کا خراجِ عقیدت پیش کرے گی۔''(۵۳) خود اُس کی شخصیت اُس کے اپنے نظریۂ خودی کی آئینہ دار رہی

ہے۔ جیسے کہ اُس کا کہنا ہے ''میں دوسروں کی واہ واہ پر زندہ رہنے کا قائل نہیں۔

جینا وہ کیا جو ہو نفسِ غیر پر مدار
شہرت کی زندگی کا بھروسا بھی چھوڑ دے'' (۵۴)

حاصلِ ماحصل یہ کہ خودی کی آگہی کی بدولت اقبال اسلام کے رنگ میں رنگتا چلا گیا اور اُس کا طرزِ زندگی رفتہ رفتہ اُس کی فکر کا عملی مظہر بنتا چلا گیا۔ اس بنا پر وہ مغرب کے مادیت پرستانہ ماحول میں بھی مشرقی تہذیب سے اعتنا نہ برت سکا اور اسلام کی صراطِ مستقیم پر کاربند رہا۔ جیسے عزمِ مصمم کا انداز یہ رہا کہ لندن کی یخ بستہ سردی بھی اُسے صبح کی نماز پڑھنے سے غافل نہ کر سکی۔

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی! (۵۵)

بالآخر اقبال کی زندگی میں ایسے لمحات بھی آئے جب قرآن کی تلاوت کرتے وقت رقت طاری ہو جاتی اور رسولِ کریمؐ سے عشق کا یہ عالم ہوا کہ جہاں کبھی اُن کا ذکر مؤثر انداز میں ہو جاتا تو آنکھوں سے اَشک رواں ہو جاتے۔ مجموعی طور پر، اُس نے اپنی فکر کو اسلامی تعلیمات میں اس قدر ڈبو لیا تھا کہ خود اپنی خودی کی آگہی کی بدولت پکار اُٹھا۔

سُرودِ رفتہ باز آید کہ ناید؟
نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید؟ (۵۶)

(بیتے نغمے دوبارہ آئیں یا نہ آئیں؟ حجاز کی بادِ نسیم دوبارہ آئے کہ نہ آئے؟ اس فقیر کا زمانہ ختم ہو گیا۔ کوئی اور دنیا میں دانائے راز آئے کہ نہ آئے؟)

دیکھا جائے تو انسانی زندگی کی بلندی و عظمت یہی ہے کہ جس کا پیام اقبال نے عام کیا کہ ہر کسی کی خودی دانائے راز بن جائے۔ اور آخری بات، اقبال نے انسانی شخصیت کا جو تصورِ خودی کے خاکہ میں اُتارا، اُس کے مرکزی خیال کو جرمن مستشرق (orientalist) پروفیسر ڈاکٹر این

میری شمل نے چند لفظوں میں بہت عمدگی سے پرویا ہے۔ ''اقبال کا مقصود محض یہ ہے کہ انسان ہی تمام اشیاء کا پیمانہ نہیں بلکہ ایک ہستی کے طور پر جتنا کامل ہوتا جاتا ہے، اُتنا ہی اُسے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ انسان ہے جو نہ تو دہریہ کے اس لحاظ سے موافق ہے کہ نعوذ باللہ 'خدا مر چکا ہے' اور نہ ہی اس لحاظ سے انسانِ کامل ہے جو ایسے خدا کا محض اک مرئی پہلو ہو جس سے اس کا ایک اٹوٹ ساتھ ہے۔ انسان تو وہ ہے جو خدا کے حضور سپردگی میں آزادی کے حیران کن دُبدھا کا فہم رکھتا ہو۔''(۵۷)

حوالہ جات وحواشی

۱- ڈاکٹر سہیل احمد، ژنگ کے نفسیاتی نظریات، ص:۲۰

۲- Gordon W. Allport, *Personality: A psychological interpretation*, pp.25-26

۳- Ibid, pp.26-27

۴- شخصیت کے مادۂ اشتقاق کے بارے میں تفصیلاً جاننے کے لیے دیکھیے:

Ibid, pp.29 to 44

۵- اصل متن یوں ہے:

"Personality is the dynamic organisation within the individual of those psychophysical systems that determine his unique adjustments to his environment." see, Ibid, p.48

۶- Ibid, p.55

۷- یہ مکاتب فکر، آلپورٹ کی تصنیف کے باب سوم، "A brief history of characterology" سے اجمالاً ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے:

Ibid, pp.55 to 97

۸- اصل الفاظ ہیں:

"Character is the moral estimate of the individual, an evaluation." see, Ibid, p.52

۹- J.F Donceel, *Philosophical psychology*, p.279

۱۰- ریحان اصغر منیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، ص ص: ۱۴۔۱۵

۱۱- ایضاً، ص: ۴۲

۱۲- جیمس ڈریور اور سپیگل کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً

۱۳- شنکرا اور ٹیگور کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً، ص: ۲۲

۱۴- غزالی کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً، ص: ۲۵

۱۵- یاجناواکیہ کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً، ص:۱۷

۱۶- ایضاً، ص:۱۸

۱۷- ایضاً، ص:۱۳۷

۱۸- آلپورٹ کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"Introspectively the self is extended and widened, objectively a personality is evolved and matured." see, Gordon W.Allport, op-cit, p. 218

۱۹- Ibid, p.221

۲۰- چارلس کولے کے ضمن میں دیکھیے، ریحان اصغر منیر، کتاب مذکورہ، ص:۳۶

۲۱- ہربرٹ میڈ کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً، ص:۴۶

۲۲- سٹیفنسن کے ضمن میں دیکھیے، ایضاً، ص:۵۸

۲۳- Robert S.Woodworth, *Contemporary schools of psychology*, p.243

۲۴- فرائڈ کے فکری و علمی تناظر کے سلسلہ میں حسب ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا:

۱- تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، ۲- ڈاکٹر سلیم اختر، تین بڑے نفسیات دان، ۳- شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات۔ دو دور

۲۵- ڈاکٹر سلیم اختر، کتاب مذکورہ، ص:۱۶

۲۶- تورا کینہ قاضی، کتاب مذکورہ، ص:۵۴

۲۷- ایضاً، ص:۱۰۲

۲۸- ایضاً، ص:۱۴۱

۲۹- اقبال کے فکری و علمی تناظر کے سلسلہ میں حسب ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا:

۱- جاوید اقبال، زندہ رُود، ۲- سید عابد علی عابد، شعرِ اقبال، ۳- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال

۳۰- تجزیے کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، سید عابد علی عابد، شعرِ اقبال، ص ص:۱۰۲ تا ۱۰۸

۳۱- ایضاً، ص:۱۰۳

۳۲- ایضاً، ص:۱۰۶

۳۳- ایضاً، ص:۱۰۸

شعر کے لیے دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "پیامِ مشرق"، ص:۳۲۲/۱۵۲

۳۴- سید عبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، ص:۹۳

۳۵- عبدالمجید سالک، کتاب مذکورہ، ص:۱۷

۳۶- شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، جلد اوّل، ص:۴۷

۳۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "ارمغانِ حجاز"، ص: ۹۲۹ / ۴۷

۳۸- تفصیلات کے لیے دیکھیے، عابد علی عابد، کتاب مذکورہ کا جز دوم، بعنوان ''یورپ کا سفر اور فکری انقلاب''، ص ص ۲۱۳ تا ۳۶۰

۳۹- دیکھیے، شذرہ بعنوان، ''Personbal immortality''، مشمولہ،
Muhammad Iqbal, *Stray Reflections*, pp.35-36

علاوہ ازیں، ملاحظہ ہو اسی کا اِک جزو اُدرج کردہ حوالہ، آگے باب سوم میں حوالہ نمبر ۱۰۶

۴۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "زبورِ عجم"، ص: ۴۳۴ / ۴۲

۴۱- فقیر سید وحید الدین، رُوز گارِ فقیر، جلد دوم، ص: ۱۸۱

۴۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "زبورِ عجم"، ص: ۴۴۲ / ۵۰

۴۳- سید عابد علی عابد، کتاب مذکورہ، ص: ۲۹۶

۴۴- حافظ شیرازی کے بارے میں اقبال کا شعر ہے:

بے نیاز از محفلِ حافظ گذر　　　　الحذر از گوسفندان الحذر

یہ شعر حاشیہ میں درج ہے۔ دیکھیے، ایضاً

اور افلاطون یونانی کے بارے میں اقبال کا شعر ہے:

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم　　　　از گروہِ گوسفندانِ قدیم

دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "اسرار و رموز"، ص: ۳۲ / ۳۲

۴۵- دیکھیے، دیباچہ "بانگِ درا"، از شیخ عبدالقادر، مشمولہ، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ص: ۱۵

۴۶- سید عبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتبین)، کتابِ مذکورہ، ص: ۲۰۶

۴۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "ضربِ کلیم"، ص: ۵۶۲ / ۱۰۰

۴۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بانگِ درا"، ص: ۸۳ / ۸۳

۴۹- ایضاً، ص: ۱۵۹ / ۱۵۹

۵۰- ڈاکٹر سعید اللہ کا مضمون، ''اقبال کے ہاں ایک شام''، مشمولہ، محمود نظامی (مرتب)، ملفوظات، ص: ۱۰۷

۵۱- خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ص: ۴۳۴

۵۲- مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد، محرر کردہ، ۱۴ اپریل ۱۹۱۶ء، دیکھیے، جاوید اقبال، زندہ رُود، ص: ۳۲۹

۵۳- مکتوب بنام عطیہ فیضی، محرر کردہ، ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء، دیکھیے، شیخ عطاءاللہ (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ دوم، ص: ۱۲۶

۵۴- ایضاً، ص: ۱۲۴، یہ شعر "بانگِ درا" میں موجود ہے، دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ص: ۱۰۸ / ۱۰۸

۵۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل''، ص: ۳۳۲ / ۴۰

۵٦- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''ارمغانِ حجاز''، ص: ۸۹۴ / ۱۲

۵۷- پروفیسر ڈاکٹر این میری شمل کے الفاظ ہیں:

"What he aims at, not man as measure of all things but as a being that grows the more perfect the closer his connection with God, it is man neither as an atheistic who replaces a God "who has died", not as the Perfect Man in the sense that he is but a visible aspect of God with whom he is essentially one ___ but man as realizing the wonder paradox of freedom in servantship." see, Annemarie Schimmel, *Gabriel's wing*, p.382

باب دوم

فرائڈ کا نظریۂ شخصیت

’’نارمل شخصیت اڈ، ایغو اور سپر ایغو کا ایک دوسرے اور ماحول کے ساتھ موزوں تعاملیت کی حاصل ہے۔‘‘

سگمنڈ فرائڈ

"Normal Personality is the product of competent interaction of the id, the ego and the superego with one another and with the environment."

Sigmund Freud

ذہن کی اساسی تہیں

سگمنڈ فرائڈ نے نظریۂ شخصیت کی تشکیل میں انسانی ذہن کی تہہ در تہہ سہ گونہ تقسیم کی اور اُن تہوں کو انسانی شخصیت کی اساس قرار دیا۔ ان کا اختصار سے جائزہ لیا جاتا ہے۔

ا۔ شعور

شعور سے مراد ہے انسان کے ذہن میں موجود کسی دیکھی یا ان دیکھی شے کا ایسا خیال یا تصور جو کسی سعی و تردّد کے بغیر موجود ہو اور جس کو وہ بخوبی جانتا ہو اور اُس کا مکمل فہم و ادراک رکھتا ہو۔ گویا بقائمِ ہوش و حواس کسی فرد کا اپنے خارج اور باطن میں وقوع پذیر احوال اور کیفیات کے احساس اور ادراک سے شناسا رہنا، اس کے شعور کا حلقہ ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کتاب پڑھ رہا ہو تو آس پاس ریڈیو پر بجتا ہوا کوئی نغمہ، قریب کسی کھڑکی کا پھڑ پھڑاتا ہوا پردہ، کمرے میں موجود بچوں کی اُچھل کود اور شور و غوغا، کمرے میں گرمی کا احساس، زیرِ مطالعہ تحریر کا لُطف، وغیرہ سب قاری کے شعور کا حلقہ ہیں، جہاں وہ مطالعہ کے دوران اپنے اردگرد اور خود سے بخوبی باخبر ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے شعور کو کسی حد تک توجہ کے مثل ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر کسی فرد کے توجہ کے دائرے میں جو کچھ آتا ہے، وہی حیطۂ شعور خیال کیا جاتا ہے۔ چونکہ شعور کا ہر پل متواتر تغیر پذیر ہے، جہاں پل پل نت نئے خیالات اور احساسات اُبھرتے رہتے ہیں، اس لیے شعور کو ایک رواں دواں ندی کے موافق ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ توجہ اور آگہی کے پہلو کو مدِ نظر رکھتے ہوئے شعور کی تعریف اس طرح وضع کی گئی ہے، ''اس سے مراد اپنے احساسات و جذبات اور اردگرد کے واقعات کی رُوداد بیان کرنے والے کی وہ خوبی ہے جس کو عموماً آگہی سے عبارت کیا جاتا ہے۔''[1]

سادہ لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شخص کے اپنے باطن اور خارج سے شناسائی رکھنے کی صلاحیت شعور ہے۔ خارج کا شعور خارج کے مہیجات کو قبول کرنے اور اُن کے مناسب ردِعمل سے عبارت ہے، جس کے لیے تمام اعضائے حواس کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، باطن کا شعور ذہن کی دیگر دوسری تہوں سے ہے۔ فرائڈ کے مطابق، شعور بالخصوص ذہن کی سب سے اہم تہہ لاشعور کا خارجی خاکہ ہے اور ان دونوں تہوں کا آپس میں تعلق کچھ ایسا ہے جیسے کسی سیب اور اُس کے چھلکے کے درمیان میں ہوتا ہے۔

ایک اور انداز میں شعور کی جامع تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ ''جب تک کوئی جاندار فطرت کے تخلیق کردہ عناصر کے تحت اور بنیادی فطری اصولوں کے مکمل تابع جبلتوں پر انحصار کرتے ہوئے میکانکی سی زندگی گزارتا رہتا ہے اور ان اصولوں اور ماحولی عناصر کو سمجھ نہیں پاتا اور ان سے کام لیتے ہوئے انھیں اپنا تابع کرنے کی کوشش نہیں کرتا، وہ شعور سے محروم ہے۔ شعور انھی اصولوں اور عناصر کو سمجھ لینے کے آغاز کا نام ہے۔''[۲] آخرش، یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور خارج کی آگہی اور باطن کی خود آگہی کے امتزاج سے عبارت ہے۔

۲۔ تحت الشعور

تحت الشعور سے مراد ہے کسی شخص کی وہ یادیں اور خیالات جن سے وہ ایک مخصوص وقت میں باخبر نہیں ہوتا لیکن جو بآسانی شعور میں آسکتی ہیں۔[۳] جس طرح گودام میں فالتو اشیاء کا ذخیرہ کیا جاتا ہے، اُسی طرح بھولے بسرے خیالات کو تحت الشعور میں پھینک دیا جاتا ہے۔ ایسے فراموش شدہ خیالات یادداشت کے گرد کسی پنچھی کی مانند منڈلاتے رہتے ہیں مگر از خود شعور کے دام میں گرفتار نہیں ہوتے۔ انھیں شعور میں لانے کے لیے بس تھوڑی سی تلاش کی ضرورت ہوتی ہے، ذرا سی یادداشت کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ جیسے کسی آنکھ مچولی کے بعد چور کو قابو کیا جاتا ہے، ویسے شعور بھولے بسرے خیالات و تصورات کو یادداشت کی تلاش وبسیار سے پکڑنے میں کامیاب ہوجاتا ہے۔ اسے انتہائی سادہ سی مثال سے اس طرح سمجھا جاسکتا ہے، اگر آپ مجھ سے میرے فلسفہ کے اُستاد کے نام کے بارے میں پوچھیں تو ہوسکتا

ہے اُس لمحہ مجھے اُن کا نام نہ سوجھے۔ لیکن تھوڑی ہی دیر میں اپنی یادداشت پر زور ڈالنے سے مجھے اُن کا نام یاد پڑ جائے۔ بس، ایسا نام جو حافظہ پر زور ڈالنے سے شعور کے حلقہ میں دَر آتا ہے، وہ تحت الشعور کے فراموش شدہ خیالات وتصورات کے مترادف ہے۔

دراصل انسان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ شعور کی ذمہ داریاں بڑھتی چلی جاتی ہیں، چنانچہ شعور میں مستعمل کئی امور کثرت کے باعث سنبھال کر رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ جب کبھی ان کی طلب ہو تو فوراً شعور کو مہیا کی جاسکیں، اس مقصد کے لیے تحت الشعور اپنا کام کرتا ہے۔ گویا یہ شعور کے لیے ایک طرح کے کرنٹ ڈیپازٹ بینک کا کام کرتا ہے۔ یا پھر یوں کہا جا سکتا ہے کہ شعور کا حیطہ پھیلنے سے تحت الشعور وجود میں آتا ہے جس کا کام شعور کے فرائض سے اضافی بوجھ کو بطریق احسن سنبھال لینا ہے۔[۴]

تحت الشعور کا رابطہ دیگر ذہنی تہوں سے مسلسل قائم رہتا ہے۔ اسے ایک پُل کے موافق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا مقام شعور اور لاشعور کے وسط میں ہوتا ہے۔ خود فرائڈ نے اسے شعور اور لاشعور کے مابین حائل ایک چلمن قرار دیا ہے۔[۵] ہوتا یوں ہے کہ لاشعور اپنے پیغامات تحت الشعور میں اُنڈیلتا رہتا ہے اور تحت الشعور اُنہیں شعور کے حوالے کرتا رہتا ہے، جواباً شعور مطلوبہ پیغامات کو چھوڑ کر بقیہ کو واپس تحت الشعور میں دھکیل دیتا ہے جہاں سے وہ اُنہیں شعور کو واپس لوٹا دیتا ہے۔ چونکہ لاشعور اور شعور براہِ راست آپس میں نہیں ملتے اس لیے تحت الشعور اُن کے مابین ایک پردے کا کام دیتا ہے۔

۳- لاشعور

لاشعور سے مراد ہے وہ نفسانی وقوعات جن کو عام طور پر شعوری سطح پر نہیں لایا جاسکتا کیونکہ انھیں شعوری سطح نے بے دخل کیا ہوتا ہے یا اُنہیں سرے سے ہی شعوری سطح پر آنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس اعتبار سے لاشعور ان خیالات وتصورات سے عبارت ہے جن سے براہِ راست شعوری حالت میں آگہی نہیں ہو پاتی۔ فرائڈ لاشعور کی وضاحت میں لکھتا ہے۔ ’’لاشعور صحیح معنوں میں نفسی حقیقت ہے۔ اپنی باطنی ہیئت میں یہ ہم سے اتنی ہی اخفا میں ہے جتنی کہ

خارجی دنیا اور اس کے بارے میں ہمیں شعوری کوائف کی بدولت اتنی ہی ادھوری خبر ملتی ہے، جتنی کہ ہمارے حسی اعضاء کی اطلاعات خارجی دنیا کا پتہ دیتی ہیں۔''(٦) اصل میں لاشعور ذہن کا وہ حصہ ہے جو شعور سے کلی طور پر عاری ہے اور اس تک کلی رسائی ویسے ہی ناممکن ہے جیسے کسی سیاہ کمرے میں چھپ کر کسی ممکنہ گذرنے والے کے سائے کو پکڑنے کی سعی کی جائے۔

روزمرہ کی زندگی میں شعوری حالت کی سطح پر رونما ہونے والے معمولات کچھ ایسے ہیں کہ اُن میں سے کوئی نہ کوئی ایسی بات ضرور ہوتی ہے جو بعد ازاں بھرپور اور بارہا کوششوں کے باوجود یاد کی صورت میں شعور کی سطح پر نہیں آپاتی۔ ایسی بھولی بسری بات کا وجود معدوم نہیں ہوتا بلکہ مخفی طور پر جس جگہ مستور ہو جاتا ہے، وہ جگہ یہی لاشعور کی ہوتی ہے۔

لاشعور جبلی زندگی کا سرچشمہ ہے اور ان تمام جمع شدہ تجربات کا تہہ خانہ ہے جن کا تعلق بچپن کی زندگی سے ہے اور جن کا موضوع جنسیات ہے۔ یہ تجربات اصل میں ان ہیجانوں، تمناؤں اور خواہشوں کے مظہر ہیں جو شعوری زندگی کے معیار سے ٹکراتے ہیں اور اس ٹکراؤ کے ڈر کی وجہ سے کھلم کھلا ظاہر نہیں کیے جا سکتے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے، ''لاشعور ایک کالی کباڑ کوٹھری کی مانند ہے جس میں ہر وہ چیز پھینک دی جاتی ہے جسے ضائع کرنے کی خواہش نہیں ہوتی۔ جسے بدنمائی کی وجہ سے سب کے سامنے نہیں لایا جا سکتا کیونکہ اس سے ایک جذباتی لگاؤ ہوتا ہے اور صرف اسے بوقتِ ضرورت ہی استعمال کرنے کے بارے میں متفکر ہوا جا سکتا ہے مگر سب کی آنکھ بچا کر۔''(٧) فرائڈ نے لاشعور کے وظیفہ کے بارے میں لکھا ہے، ''لاشعور ہماری ذہنی سرگرمی کو تشکیل دینے والے اعمال میں ایک باقاعدہ اور ناگزیر دَور ہے۔ ہر ذہنی عمل لاشعوری طور پر شروع ہوتا ہے اور پھر یہ جوں کا توں رہ سکتا ہے یا آگے بڑھ کر اُتنا ہی شعور میں نشوونما پا سکتا ہے جتنا یا تو مزاحمت سہہ سکے یا نہیں۔''(٨) بحیثیت مجموعی، یہ کہا جاتا ہے کہ لاشعور وہ نہاں خانہ ہے جو اُن یادداشتوں، خواہشوں، ہیجانوں اور انگیختوں پر مشتمل ذہنی اعمال سے پُر ہے جو بلاواسطہ طور پر آگہی کی دسترس میں نہیں ہوتے مگر خیالات اور اعمال پر اُن کا حرکی اثر ضرور ہوتا ہے۔

فرائڈ کے ہاں شعور، تحت الشعور اور لاشعور کی سہ گونہ تقسیم صرف افہام و تفہیم کی سہولت کی

غرض سے کی گئی ہے، وگرنہ انسانی ذہن ایک غیر منقسم وحدت ہے۔ جہاں تک ذہن کی سہ گونہ تقسیم کا معاملہ ہے، وہاں اُس نے شعور، تحت الشعور اور لاشعور کی موجودگی کو اپنی مختلف تحریروں میں حسبِ ذیل تمثیلی طریقوں سے واضح کیا ہے:

۱- اگر ذہن کو ایک گلیشیئر فرض کر لیا جائے جو پانی میں تیر رہا ہے تو گلیشیئر کا وہ حصہ جو ہمیشہ پانی کے اندر چھپا رہتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا، وہ لاشعور ہے۔ گلیشیئر کا وہ حصہ جو پانی کے اُتار چڑھاؤ سے کبھی ظاہر ہو جاتا ہے اور کبھی چھپ جاتا ہے، وہ تحت الشعور ہے اور گلیشیئر کا وہ حصہ جو مستقلاً پانی سے باہر رہتا ہے، وہ شعور ہے۔

۲- اگر ذہن کو ایک وسیع اور عمیق سمندر فرض کر لیا جائے تو اُس کی وہ لہریں جو سطح پر واقع ہیں، وہ شعور کی ترجمان ہیں۔ وہ لہریں جو سطحِ سمندر کے نیچے سے اُبھر اُبھر کر اُوپر سطح کی طرف آتی اور جاتی رہتی ہیں، وہ تحت الشعور کی عکاس ہیں۔ اور وہ لہریں جو زیرِ سمندر ہی چلتی رہتی ہیں اور کبھی سطح پر نمودار نہیں ہو پاتیں، وہ لاشعور کی غماز ہیں۔

۳- اگر ذہن کو دو پہاڑوں کے درمیان میں گھری ہوئی عمیق ترین وادی فرض کر لیا جائے جس پر سورج کی روشنی پڑ رہی ہے تو وادی کا وہ حصہ جہاں پہاڑوں کی چوٹیاں ہیں اور جہاں دھوپ خوب چمک رہی ہے، وہ شعور ہے۔ وادی کا وہ حصہ جو پہاڑوں کے تقریباً وسط میں ہے، جہاں دھوپ دوپہر کو اُتر آتی ہے، وہ تحت الشعور ہے۔ اور وادی کا وہ حصہ جو پہاڑوں کے سب سے زیریں حدوں میں واقع ہے جہاں دھوپ کسی صورت میں نہیں اُتر پاتی اور وہ مستقلاً تاریک رہتا ہے، وہ لاشعور ہے۔

۴- اگر ذہن کو ایک ایسا بلند و بالا پہاڑ فرض کر لیا جائے جو کسی سمندر میں ایسے واقع ہے کہ اس کا ایک چوتھائی چوٹی والا حصہ سمندر کی سطح سے باہر ہے اور بقیہ تین چوتھائی حصہ سطحِ سمندر سے نیچے واقع ہے تو پہاڑ کا وہ حصہ جو مستقلاً سطحِ سمندر سے باہر رہتا ہے اور ہر دم ساحل سے دکھائی دیتا ہے، وہ شعور ہے۔ جو حصہ سطحِ سمندر سے نیچے ہے مگر ساحل سے سمندر کی لہروں کے اُتار چڑھاؤ کی وجہ سے عیاں ہوتا رہتا ہے، وہ تحت الشعور ہے۔ اور پہاڑ کا وہ حصہ جو ساحل سے مستقلاً دکھائی نہیں دیتا اور سمندر کی تہہ تک پہنچتا ہے، وہ لاشعور ہے۔

ان تماثیل سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ لاشعور ذہن کی وہ تہہ ہے جو شعور اور تحت الشعور کے لیے اساس کی حیثیت رکھتی ہے اور فرائڈ بنیادی طور پر انسانی ذہن کو اسی پر موقوف سمجھتا ہے۔ اس حساب سے، لاشعور کا وہ حصہ جو خارجی دنیا سے رابطہ میں ہے اور جس پر بیرونی ماحول اثرانداز ہوتا ہے، وہ شعور میں تبدیل ہوگیا ہے۔ لاشعور اور شعور کے درمیان تحت الشعور نمودار ہوا ہے جو لاشعور اور شعور کے درمیان ایک رابطہ قائم کرتا ہے جس کی بدولت لاشعور، شعور میں جاگزیں ہوتا رہتا ہے اور شعور، لاشعور میں اپنی اصلیت ڈھونڈتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر فرائڈ کا خیال ہے کہ شعوری زندگی کی تفہیم کی کلید لاشعور کے احاطہ میں ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شعور کی حالت کو قرار حاصل نہیں۔ لہٰذا اس کے اکتشاف کے لیے لاشعور سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ شعور کی جڑ لاشعور ہے۔

لاشعور ذہن کا بنیادی ڈھانچہ ہے، اس لیے اس کی مبادی خصوصیات کو جاننا بہت ضروری ہے جو حسبِ ذیل ہیں:

۱- لاشعور منطقی استدلال کے فکری اصولوں سے ماوراء ہے۔ اس میں متضاد اور متصادم ہر طرح کے خیالات سرگرم عمل نظر آتے ہیں۔ اس نسبت سے فرائڈ نے لکھا ہے، ''لاشعور میں منطق کے انتظامی قوانین بے اثر ہیں، اسے نامعقولیت کی سلطنت کہا جا سکتا ہے۔''(۹)

۲- لاشعور چونکہ منطقی اور عقلی اصولوں کا پابند نہیں۔ اس لیے اس کے نظام کے اعمال و افعال، وقت اور زمانے سے معرا ہیں۔ نہ وہ عارضی طور پر منظم ہیں اور نہ ہی گذرتے وقت کے ساتھ بدلتے ہیں۔ اس لیے کلیتاً تغیر و تبدل سے عاری ہیں۔(۱۰)

۳- لاشعور میں ظن و تخمین، شک وشبہ، تغیر و تبدل اور نفی و عدم کا کوئی وجود نہیں کیونکہ اس میں موجود جبلی خواہشات ہمہ وقت یقینی طور پر زندہ اور فعال ہیں۔(۱۱) چونکہ لاشعوری خواہشات ہر دم فعال ہیں اس لیے وہ ایسے رستوں کا اظہار کرتی ہیں جو ہمیشہ اس سے قابلِ عمل ہوتے ہیں جب کبھی جذبات کی ایک خاص مقدار انھیں بروئے کار لائے۔(۱۲)

۴- لاشعور کے افعال کا حقیقت سے بہت ہی کم سروکار ہے۔ اُن کا واسطہ اصولِ لذت سے ہے۔(۱۳) اصولِ حقیقت سے اس کا واسطہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ چونکہ اُن کا واحد

مقصد لذت کا حصول اور اذیت سے گریز ہے۔ اس لیے وہ اخلاقی، مذہبی، معاشرتی، ثقافتی، ہر حدود سے بے گانہ اور آزاد ہے۔

۵۔ لاشعور کی جبلی خواہشات ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتیں۔ ایک دوسرے کو گزند نہیں پہنچاتیں۔ بالفرض دو جبلی خواہشات کے ٹکراؤ کا خدشہ ہو تو وہ ٹکرانے کی بجائے سمجھوتے کی کوئی تیسری راہ نکال لیتی ہیں۔ (۱۴)

۶۔ لاشعور کی توانائی کسی بھی حد بندی سے مستثنیٰ ہے۔ اس کی جمع شدہ توانائی کا طریقہ تراکم کہلاتا ہے جو ایسا عمل ہے جہاں ذہنی رُجحانات و خیالات بھڑکتے جذبات کے ساتھ منسلک ہیں۔ (۱۵) تراکم کا ہدف بدلتا رہتا ہے کیونکہ اس کی ماہیت سیال نوعیت کی حامل ہے۔ اس کی شدت میں ٹھہراؤ نہیں، جس قدر اس کا تبدل لاشعور میں پایا جاتا ہے، اُتنا بقیہ نظاموں میں نہیں پایا جاتا۔ (۱۶) اس کا اندازہ استبدال اور تکثیف کے دوران لگتا ہے۔

۷۔ لاشعور کے افعال اور وظائف امر، لازوال اور لافانی ہیں۔ اس لیے نہ تو وہ ختم ہو سکتے ہیں، نہ تھمنے والے ہیں اور نہ ہی کبھی ان کو فراموش یا فروگذاشت کیا جا سکتا ہے۔ (۱۷)

۸۔ لاشعور کا کثیر حصہ جنسیت پر مبنی ہے جہاں زیادہ تر جنسی محرکات تشنہ اور نا آسودہ رہتی ہیں کیونکہ جنسی جبلت سے وابستہ مطالبات کے بے باکانہ اظہار پر انتہائی سخت اور کڑی پابندیاں عائد ہیں۔ لاشعور کا معتد بہ حصہ مبطون جنسی خیالات سے ہی ماخوذ ہے۔ اور انھی کی بدولت فرائڈ کے نزدیک، ''نہ صرف انسان کے ذہنی اور نفسیاتی عوارض کی کھوج لگانا ممکن ہوا بلکہ انسانی ذہن کی اعلیٰ وارفع ثقافتی، جمالیاتی اور سماجی جیسی کامیابیوں کا حصول بھی آسان ہوا۔'' (۱۸)

بے شک لاشعور اصل بنیاد ہے اور عمیق ترین تہہ ہے لیکن یہ جاننا بہت اہم ہے کہ لاشعور کا شعور ہوتا کیسے ہے۔ یعنی، لاشعور کی موجودگی کا علم کیونکر ہوتا ہے۔ فرائڈ اس معاملہ میں خاموش نہیں۔ اُس نے کئی حوالوں سے اس کا جواز پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں اُس کی تحریروں سے چار دلائل نمایاں طور پر دکھائی دیتے ہیں، جن کو اجمالاً یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

۱-خواب

خواب وہ ذہنی سرگرمی ہے جو نیند کی حالت میں جاری رہتی ہے اور اس لیے جاری رہتی ہے کیونکہ کوئی اندرونی یا بیرونی محرک ذہن پر اثر انداز ہو رہا ہوتا ہے اور ذہن کو بے چین رکھتا ہے، کامل سکون نہیں لینے دیتا۔ دوسرے لفظوں میں خواب ایسے اثرات کا ردِعمل ہے جو نیند کی حالت میں ذہن پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے۔ پہلے پہل تو فرائڈ نے یونانی مفکر ارسطو کے حوالہ سے خواب کو خوابیدہ شخص کی نفسی سرگرمی قرار دیا اور خواب کی تعریف میں لکھا، ''خواب سے مراد ہے سوئے ہوئے کی نفسی سرگرمی جس میں جتنی دیر وہ سویا رہا۔''[۱۹] لیکن بعدازاں اُسے یہ تعریف مبہم لگی کیونکہ اس میں ذہنی سرگرمی کی نوعیت کا اندازہ نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے اب کی بار اُس نے ایک واضح تعریف وضع کی جس کے مطابق اُس نے ''خوابوں کو خوابیدگی کے دوران اثر انداز ہونے والے مہیجات کے ردِعمل کا طریق قرار دیا۔''[۲۰]

فرائڈ حالتِ نیند میں خواب دکھائی دینے کے عمل کو الٰہیاتی یا مقدس طرز کا کوئی معاملہ نہیں سمجھتا۔ اُس کے خیال میں اس کی صورت حال روزمرہ زندگی کے معمولات ہی کی طرح ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جو اصل میں اُن دبی ہوئی خواہشات کی جزوی تکمیل ہے جو خواب کے دوران طرح طرح کی علامتوں کا لبادہ اُوڑھ کر نمودار ہوتی ہیں۔ وہ خواب کے عمل کو خواب کاری قرار دیتا ہے جس میں خواب کا مخفی مافیہ عیاں مافیہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔[۲۱]

خواب کے عیاں مافیہ سے مراد واقعات کا وہ سلسلہ ہے جس سے خواب تشکیل پاتے ہیں اور یہ وہ حالت ہے جو خواب دیکھنے والے کو نظر آتی ہے۔ خواب کے مخفی مافیہ سے مراد وہ معانی ہیں جو خواب کے پس منظر میں موجود ہوتے ہیں، گویا جو خواب کی ظاہری علامتوں کے پسِ پردہ کارفرما ہوتے ہیں۔ اصل میں ایسے معنی اُن دبی ہوئی خواہشوں اور انگیختوں کے ترجمان ہیں جو تمام دیواریں توڑ کر اپنے اظہار کو ممکن بناتے ہیں۔ ڈاکٹر ڈائٹر ویس نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے، ''عیاں مافیہ کا تعلق خواب کے دوران رونما ہونے والے واقعات کے دورانیہ سے ہوتا ہے جبکہ مخفی مافیہ کا تعلق اصل خواب کے اُن خیالات سے ہوتا ہے جو اُن واقعات یا محرکاتی

خواہشات کے پس پشت کارفرما ہوتے ہیں۔''[۲۲] یہ خواب کا مخفی مافیہ ہے جس سے لاشعور کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔لیکن خود مخفی مافیہ کا پتہ خوابوں کی تعبیر سے چلتا ہے۔

فرائڈ کا دعویٰ ہے کہ خوابوں کی تعبیر کے ذریعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانی ذہن کی تہوں میں ایک پوری کائنات چھپی ہوئی ہے، جس کو لاشعور کہا جاتا ہے۔ اور خوابوں کی تعبیر ہماری نفسی زندگی میں لاشعوری عنصر کو جاننے کی شاہراہِ اعظم (royal road) ہے۔[۲۳] خوابوں کی تعبیر دراصل خواب کاری کا عملِ معکوس ہے جس میں عیاں مافیہ کی رُو سے مخفی مافیہ کو جانا جاتا ہے اور ایسا اُس وقت ہوتا ہے جب خواب کاری کا عمل اختتام پذیر ہو گیا ہو اور مخفی مافیہ کا بھرپور تجزیہ کر کے اس کے عیاں مافیہ کا بھید کھول دیا جائے۔ ایسے راز کا انکشاف لاشعور کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے۔ اس ضمن میں فرائڈ نے لکھا ہے۔ ''عملِ معکوس جو عیاں سے مخفی خیالات کو بڑھنے کی تگ و تاز کرتا ہے، ہمارا تعبیر کا کام ہے۔ لہٰذا تعبیر کے کام کا مقصد خواب کاری کو تباہ کرنا ہے۔''[۲۴]

مخفی مافیہ کی بدولت لاشعور کی دریافت اُس وقت ہوئی جب فرائڈ نے نفسیاتی مریضوں کا علاج بعد تنویمی ایعاذ کی تکنیک سے کیا۔ اس طریقۂ علاج میں مریض معالج کی ہدایات کے زیرِ اثر رہتا ہے۔ تنویم کی حالت کے دوران معالج مریض کو جو بھی حکم دیتا ہے وہ تنویمی حالت کے بعد وہی کر گذرتا ہے، حالانکہ وہ اس سے خود بھی آگاہ نہیں ہوتا کہ اس نے ایسا کیوں کیا۔ فرائڈ کے مطابق، معالج کا حکم مریض کے شعور سے باہر تھا اور مخفی حالت میں مریض کے لاشعور میں موجود تھا۔ مریض کی تنویمی حالت کی بدولت پیدا شدہ مخفی حالت کی مماثلت پر بالآخر اُس نے خواب کے مخفی مافیہ کا سُراغ لگایا تھا۔ بعد تنویمی ایعاذ کی مداح میں اُس نے لکھا۔ ''بعد تنویمی ایعاذ ہمیں شعور اور لاشعور کے درمیان تقسیم کی اہمیت پر اصرار کرنا سکھاتا ہے اور اس کی قدر و قیمت کو بڑھاتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔''[۲۵]

فرائڈ کو یہ بھی معلوم ہو گیا تھا کہ جب آزاد تلازم کا اطلاق نفسیاتی مریض پر کیا جاتا ہے تو عموماً خواب واضح ہونا شروع ہو جاتے ہیں جن سے بآسانی لاشعور کا سراغ لگ جاتا ہے۔ آزاد تلازم فکر کی ایسی تکنیک ہے جس میں معالج مریض کو علاج کے دوران آزاد چھوڑ دیتا ہے تاکہ جو بھی خیال اُس کے ذہن میں آئے، وہ اس کا برملا اظہار کر دے۔[۲۶]

۲۔لغزشیں

لغزشیں[۲۷] ایسی چھوٹی موٹی خطائیں، بھول چوک، بدحواسیاں یا غلطیاں ہیں جو روزمرہ زندگی میں لکھنے، پڑھنے، سننے، بولنے، سمجھنے اور بھولنے کے دوران سہواً سرزد ہوتی ہیں۔ جیسے، لکھتے ہوئے ''محنت'' کو ''محبت'' لکھ جانا، پڑھتے ہوئے ''ابو'' کو ''الو'' پڑھ لینا، سنتے ہوئے ''زحمت'' کو ''رحمت'' سُن لینا، بولتے ہوئے ''نیلے'' کو ''پیلے'' بول جانا، سمجھتے ہوئے ''حلوہ'' کو ''جلوہ'' سمجھ جانا اور بوقتِ ضرورت اپنی رہائش کے فون نمبر کو بھول جانا، لغزشوں کی مثالیں ہیں۔ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لغزشوں کی وجہ اتفاق، تھکاوٹ، تناؤ، جلد بازی، جوش یا کسی بیماری کا اثر ہے لیکن فرائڈ کی ژرف نگاہی میں معاملہ ایسا نہیں کیونکہ اس کے خیال میں سائنسی طرزِ فکر میں اتفاقات وحادثات کی جگہ نہیں ہوتی، وہاں ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ڈھونڈنا ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے روزمرہ زندگی میں سرزد لغزشوں کی علت تلاش کرتے ہوئے وہ لاشعور کو جا پہنچا۔

ہوتا یوں ہے کہ دبی ہوئی خواہشات لاشعور میں مخفی حالت میں موجود ہوتی ہیں اور ہر صورت اپنا اظہار اور تشفی چاہتی ہیں۔ شعوری اور ارادی طور پر جب کوئی کام کیا جا رہا ہو، اُس سمے دبی ہوئی خواہشات انتہائی خاموشی اور غیر محسوس طریقے سے، خوب چپکے چپکے، اپنا اظہار لکھنے، پڑھنے، سننے، بولنے، سمجھنے یا بھولنے کے دوران کسی نہ کسی لغزش کی صورت میں کر جاتی ہیں۔ اگرچہ لغزش کا احساس اسے سرزد کرتے ہوئے نہیں ہوتا مگر کچھ وقت گذرنے کے بعد اس کا احساس ہو جاتا ہے۔ سرزدہ لغزش کے احساس کی آگہی سے لاشعور کی موجودگی کا علم ہوتا ہے۔

فرائڈ کے نزدیک، لغزشیں ایسے ذہنی افعال ہیں جو دو ارادوں کی باہمی مداخلت کا نتیجہ ہیں۔[۲۸] اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر لغزش ذہن کے لاشعور میں جاری کسی کشمکش سے اُس لمحہ ظاہر ہوتی ہے کہ جب وہاں دو متضاد خواہشوں کے حامل خیالات اُبھرتے ہیں اور اُن کی باہمی مداخلت سے کھینچا تانی شروع ہوتی ہے۔ لاشعور میں موجود، ایک طرف ایسی خواہش کا حامل خیال ہوتا ہے جس کا شعور میں اظہار ہونے جا رہا ہے اور دوسری جانب ایسی خواہش کا حامل

خیال ہوتا ہے جو شعور میں اپنے اظہار کے لیے بیتاب ہوتا ہے لیکن شعور اسے بھرپور دبانے میں مصروف ہوتا ہے۔ اس صورت میں جب کبھی شعور کا دبایا ہوا خیال اُس کے متمنی خیال سے ٹکراتا ہے، اُس لمحہ دبی ہوئی خواہش کا خیال شعور کو خبر ہوئے بغیر اپنا کام کر گذرتا ہے اور اس کے نتیجہ میں لغزش رونما ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، شعور کو لگ رہا ہوتا ہے کہ اس نے اپنا متمنی خیال پیش کر دیا ہے حالانکہ دبا ہوا خیال متمنی خیال کی شکل کو تھوڑا بہت بگاڑ کر، یا، پھر اس کو یکسر ہٹا کر اپنی جگہ بناتے ہوئے ظاہر ہو رہا ہوتا ہے اور شعور کو اس کی آگہی بعد میں کہیں ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں فرائڈ کا لکھنا ہے کہ ''مقرر نے طے کیا ہوتا ہے کہ خیال کو گفتگو میں نہیں اُتارنا اور پھر ہوتا یوں ہے کہ وہ زبان کی لغزش کر بیٹھتا ہے۔ کہنے کا مطلب ہے، وہ صلاحیت جس کو اظہار سے روکا جاتا ہے، خواہ ارادے کے اظہار میں تبدیلی کر کے یا فی الواقع اس کی جگہ خود لے کر، مقرر کی مرضی کے خلاف خود کو منواتی ہے اور قوتِ اظہار حاصل کرتی ہے۔''(۲۹)

فرائڈ کا یہ ماننا ہے کہ اگر کسی فرد کی لغزشوں کو احتیاط سے اکٹھا کر لیا جائے تو اُن کے تجزیے سے اُس کے لاشعور کا پتہ چل جائے گا جو اس فرد کے احساسات وجذبات، مقام ومرتبہ کے اُن پہلوؤں کو عیاں کر دے گا اور دوسرے لوگوں سے اس کے تعلقات کے اُن گوشوں کے متعلق معلومات فراہم کر دے گا، جس کا کوئی وہم وگمان بھی نہیں کر سکتا ہوگا۔

۳- مزاح

فکری معاملات اور معمولاتِ حیات کو عارضی اور وقتی طور پر چھوڑ کے جو مسکراہٹیں اور قہقہے بکھیرے جاتے ہیں اور جن سے حِظ اُٹھائی جاتی ہے، مزاح کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ جگت بازی، لطیفہ گوئی، طنزیہ کاٹ، ٹھٹھہ مخول، طربیہ نگاری، وغیرہ اس کی مختلف صورتیں ہیں جن کا دارومدار الفاظ کی کفایت پر ہوتا ہے۔ اسی سبب یہ ضرب المثل زبان زدِ عام ہے کہ 'اختصار مزاح کی جان ہے۔'(۳۰)

فرائڈ کے خیال میں مزاح کسی وجہ کے بغیر پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے درپردہ بھی لاشعور کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں اُس کا خیال ہے۔ ''مزاح کچھ یوں پیدا ہوتا ہے: کوئی لمحہ

بھر خیال کا اک تحت الشعوری سلسلہ لاشعوری پھیلاؤ کے نظام کو اُبھارتا ہے، جہاں سے مزاح کی صورت پیدا ہوتی ہے۔[۳۱] اس حساب سے دیکھا جائے تو مزاح لاشعور کی مخفی دبی ہوئی خواہشات کا ایسا بے باک اظہار ہے جو شعوری حالت کی عقلی گرفت کو عارضی طور پر ڈھیلا کر دیتا ہے اور کسی نہ کسی تلمیح، اشارے، کنائے، علامت یا ذومعنویت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اس سے وقتی طور پر انسان کو خوشی اور طمانیت ملتی ہے۔ فرائڈ کے بیان کردہ اس مفہوم کو مختصر اور جامع ترین لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے، لاشعور کے قید خانے سے شعور کی آزاد فضا میں دبی ہوئی خواہشات کا پُرلطف اظہار مزاح ہے۔

مزاح کا اہم عنصر اس کا موضوع ہوتا ہے۔ جس قدر ناپسندیدہ خیال کو دبایا گیا ہوگا اسی قدر اس کے اظہار میں مزہ آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مہذب معاشرے میں جس آرزو کی تمنا پوری کرنے کا براہِ راست طریقہ دستیاب نہیں ہوتا، اُسے لاشعور میں پھینک دیا جاتا ہے اور پھر یہ دبائی گئی آرزو اپنی زور اور شدت سے شعور کے احاطے میں مزاح کا روپ دھارے سامنے آ کھڑی ہوتی ہے۔ یوں مزاح ممکن نہ ہوتا اگر لاشعور کا قید خانہ نہ ہوتا جو دبی ہوئی آرزو کا مقام ہے۔

۴۔ عصابنیت

عصابنیت وہ نفسیاتی مرض ہے جو ایسے شخص کو لاحق ہوتا ہے جس کی لاشعوری خواہشات شعوری دباؤ کو ہٹا کر شعور کے حلقہ میں گھسی چلی آتی ہیں۔ نتیجتاً ایسا شخص خود سے، اپنے کام سے اور یہاں تک کہ اَوروں سے بھی خوف اور پریشانی محسوس کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اور بعض اوقات ایک ہی فعل کو بار بار دہراتا رہتا ہے۔ اور اتنا ہی نہیں، اپنے خود کے ڈر اور پریشانی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے مبالغہ آمیز حد تک دفاعی میکانیت اختیار کر لیتا ہے جو عقل و خرد کی بجائے حقائق کو مسخ کر کے خود کی تشویش سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ اب تک عصابنیت کی کئی شکلیں سامنے آ چکی ہیں مگر فرائڈ کو زیادہ تر ہسٹیریا اور غلوی خلل اعصاب کے نفسیاتی مریضوں سے پالا پڑا اور وہ انھی کے علاج کی بدولت لاشعور کی موجودگی کا کھوج لگا پایا۔

ہسٹیریا ایسا مرض ہے جس میں محرکاتی تصادم کسی طبعی علامت میں بدل گیا ہوتا ہے

اور مریض کو ظاہری طور پر لگتا ہے جیسے وہ کسی طرح کی جسمانی بیماری کا شکار ہے، حالانکہ اس کی ظاہری جسمانی بیماری کی کوئی طبعی وجہ یا عضوی خرابی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ایسا اندھا پن جس میں آنکھیں تندرست ہوں مگر مریض کو دکھائی نہ دے۔ ایسا بہرہ پن جس میں کان بالکل صحت مند ہوں مگر مریض کو سنائی نہ دے۔ دوسری جنگِ عظیم کے دوران جو فوجی ہسٹیریا کا شکار ہوئے، ان کے علاج کے دوران یہ انکشاف ہوا کہ وہ محرکاتی تصادم کے باعث فالج زدہ ہو گئے تھے حالانکہ اُنہیں کوئی جسمانی عارضہ نہ تھا۔ ہوا یوں تھا کہ ایک طرف مریض فوجی جنگ کی ہولناکیوں، تھکاوٹ، تناؤ اور موت کے خوف میں مبتلا تھے اور دوسری جانب حکم عدولی کی صورت میں سخت اذیت اور قید و سزا کے مستوجب ٹھہرائے جا سکتے تھے۔ گویا ان کے لیے ''نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن'' والی صورتِ حال تھی۔ ان فوجیوں نے یہ دیکھا کہ محاذ سے چھٹکارا حاصل کرنے کا واحد حل بیماری ہے کیونکہ ہر اُس فوجی کو ہسپتال میں منتقل کر دیا جاتا جو کسی جسمانی عارضہ میں مبتلا ہوتا۔ لاشعوری طور پر اس کشمکش کے نتیجہ میں وہ ہسٹیریا کا شکار ہوئے جو ان کے مصائب سے چھٹکارے کا باعث بنا۔ اس قسم کے کئی مشاہدوں کے بعد فرائڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا۔

''ایک ہسٹیریائی علامت صرف اس صورت میں پیدا ہوتی ہے جہاں مختلف نفسی نظامات کی حامل دو مخالف تکمیلِ خواہشات ایک ہی اظہار میں آن ملنے کے قابل ہوں۔''(۳۲)

غلوی خلل اعصاب ایسا مرض ہے جس میں کوئی غیر مطلوبہ خیال مریض کے ذہن میں مستقل طور پر گھس جاتا ہے، جس سے وہ پریشان رہتا ہے اور ان محرکات کو بار بار دہراتا ہے جن کو وہ صحت مند خیال نہیں کرتا۔ مریض اپنے روّیے سے بے زار رہتا ہے، اسے غیر عقلی مانتا ہے مگر اس کے باوجود اپنے روّیے کے اعادے پر مجبور ہوتا ہے۔ گویا مریض ایک لایعنی اور فضول سی حرکت کرتے رہنے کے خبط میں مبتلا رہتا ہے جس کو بار بار دہرانے سے اُسے نہ کوئی فائدہ پہنچتا ہے اور نہ ہی کوئی لذت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً بار بار اپنے ہاتھوں کو دھونا، سر کو جھٹکتے رہنا، چڑھتے ہوئے سیڑھی کے قدموں کو گنتے رہنا، وغیرہ۔ مریض ان حرکات کا اتنا عادی ہو جاتا ہے کہ ان سے چھٹکارا حاصل کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور یوں اس تکرار سے ایک عذاب میں پڑ جاتا ہے۔

فرائڈ کے خیال میں مریض کی حرکتوں کے جبری اعادے کے پسِ پشت ماضی کا کوئی

واقعہ یا تجربہ ہوتا ہے جو دبی ہوئی خواہش کی صورت، مخفی حالت میں لاشعور میں مقیم ہوتا ہے۔ ایسی دبی ہوئی خواہش کا تعلق بچپن کی جنسی زندگی سے ہوتا ہے اور جس کو بچپن گذر جانے کے بعد ناخوشگوار جان کر دبا یا گیا ہوتا ہے لیکن بعدازاں اس کے بڑے خطرناک اور بھیانک اثرات برآمد ہوتے ہیں جو بے جا شرم وحیا، عدم خوداعتمادی اور ضمیر کی ملامت جیسی صورتوں میں سامنے آتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دبی ہوئی خواہش کی ہیجانی کیفیت اور اس کے ردِعمل کی وجہ سے اُبھرنے والی کیفیت میں ایسا ٹکراؤ ہوتا ہے کہ ایک تیسری صورت جبری اعادے والی حرکات وسکنات کی نکلتی ہے، جس سے گویا ٹکراؤ کی کیفیات میں ایک سمجھوتہ کی صورت نکلتی ہے، جو غلوی خلل اعصاب کی نفسیاتی بیماری کی شکل میں عیاں ہوتی ہے۔ (۴۳)

عصبانیت، ہسٹیریا کے روپ میں ہو یا غلوی خلل اعصاب کے، ایک بات واضح ہے کہ اس میں تشکیلِ مفاہمت کی صورت نکلتی ہے جس سے مبطون خواہش اور اس کے مدِ مقابل موجود قوت میں کشمکش کا پتہ چلتا ہے جو لاشعور کے نہاں خانے میں چلتی رہتی ہے تا آنکہ اس کا اظہار شعور میں نہ ہو جائے۔ فرائڈ اسی نقطۂ نظر کے بارے میں لکھتا ہے۔ ''اِک دوسرے پر اثر انداز دو مخالف رجحانات کے مابین سمجھوتوں کے اثرات، ان دونوں کی نمائندگی کرتے ہیں، جو مبطون ہوا اور وہ بھی جو مبطون پر اثر انداز ہوا اور ان کو ملانے میں مددگار رہا۔'' (۴۴) سادہ نفظوں میں، فرائڈ کا ماننا ہے کہ ہسٹیریا ہو یا غلوی خلل اعصاب عصبانیت کی ان شکلوں میں جو محرکاتی تصادم چھپے ہوتے ہیں، اُن کی آماجگاہ لاشعور ہے اور یہیں سے لاشعور کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔

فرائڈ ان تینوں تہوں کو انسانی شخصیت کی اساس خیال کرتا ہے جو ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ مربوط اور ہم آہنگ نفسی وحدت کی حامل ہیں۔ اس نسبت سے انھیں آب بند خانوں میں متصور نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ یہ تہیں ایک دوسرے سے منسلک ہیں اس لیے ان کے مابین روابط کو اُجاگر کرنے کی غرض سے فرائڈ نے شخصیت کی ساخت کی ترتیب وضع کی۔ لیکن اس ساخت کو جاننے سے پیشتر شخصیت کی تہوں کے روابط پر سرسری نگاہ دوڑانا ضروری ہے تا کہ بعدازاں شخصیت کی ساخت کو سمجھنے میں آسانی رہے۔

فرائڈ کے مطابق ایسا ہوتا ہے کہ خواہشات وجبلات جو مذہب، سماج، تہذیب وتمدن، رسم

ورواج، ثقافتی اقدار اور مروجہ اخلاقیات کی نظر میں ناپسندیدہ ہوتی ہیں، ان کی تسکین و تشفی شعور کی سطح پر نہیں ہو سکتی، اس لیے انھیں لاشعور میں دھکیل دیا جاتا ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ جس طرح فوٹوگرافی میں سب سے پہلے تصویر کا نیگیٹیو بنتا ہے اور پھر پسندیدہ نیگیٹیو کو دوسرے مرحلے میں پوزیٹیو میں تبدیل کر کے مطلوبہ تصویر بنالی جاتی ہے اسی طرح سے خواہشات کی بھی لاشعور میں چھان بین ہوتی ہے۔(۳۵) فرائڈ اس مثال کو بیان کر کے اس نتیجہ پر پہنچا، ''ہر اک فعل کا تعلق پہلے پہل لاشعور کے نفسی نظام سے ہوتا ہے، جو بعدازاں اِدھر سے چند مخصوص شرائط کے تحت شعوری نظام میں مزید آگے کو بڑھتا ہے۔''(۳۶)

جہاں تک لاشعور میں خواہشات کی چھان بین کا تعلق ہے، اس کا میکانزم کچھ ایسا ہے کہ جن خواہشات کو مذہب، سماج، قانون، وغیرہ کے حوالہ سے پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے، صرف اُنہی کو شعور میں آنے دیا جاتا ہے، بقیہ کو لاشعور میں دبا رہنے دیا جاتا ہے۔ لاشعور سے شعور تک خواہشات کی چھان بین کی جو آنکھ مچولی چلتی رہتی ہے اُسے فرائڈ نے ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ فرض کریں ایک انتظارگاہ (ant-room) ہے جس میں بہت سے افراد جمع ہیں اور وہ سب شور مچا رہے ہیں کہ انھیں وہاں سے نکلنا ہے۔ اس انتظارگاہ سے ملحقہ ایک چھوٹا سا کمرہ (reception room) ہے جس کے دروازے پر ایک چوکیدار (door-keeper) کھڑا ہے۔ جب بھی کوئی شخص اس کمرے میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے تو چوکیدار مکمل چھان بین کے بعد ہی اسے اس چھوٹے کمرے میں جانے کی اجازت دیتا ہے اور جس کو اجازت نہیں دیتا، اُس کو واپس انتظارگاہ میں دھکیل دیتا ہے۔ بالکل اسی طرح، خواہشات کا انتخاب ہوتا ہے۔ اس مثال میں 'افراد' سے 'خواہشات'، 'انتظارگاہ' سے 'لاشعور'، انتظارگاہ سے ملحقہ 'چھوٹا سا کمرہ' سے 'شعور' اور چھوٹے کمرے کے دروازہ پر کھڑے 'چوکیدار' سے 'تحت الشعور'، مراد ہے۔ تحت الشعور ایک قسم کا محتسب (censor) ہے اور یہ سب محتسب کے چوکس اور ہوشیار رہنے کی بات ہے کہ وہ کن خواہشات کو روکتا ہے اور کن کو گذر جانے کی اجازت دیتا ہے۔ محتسب جنھیں اجازت نہیں دیتا وہ دبی ہوئی اور مخفی حالت میں لاشعور میں پڑی رہتی ہیں اور موقع کی تاڑ میں رہتی ہیں اور محتسب کی نظر بچا کر چپکے سے اپنا اظہار شعور میں کر جاتی ہیں۔ ان کا ایسا اظہار

خوابوں، لغزشوں، عصبانیت اور مزاح کے روپ میں دکھائی پڑتا ہے۔[۳۷]

ذہن کے ساختی حصے:

فرائڈ نے بنیادی طور پر شخصیت کو ایک نفسی وحدت خیال کیا۔ اُس نے جس طرح انسانی شخصیت کی اساس کو جاننے کے لیے اُسے تین تہوں شعور، تحت الشعور اور لاشعور میں تقسیم کیا، بالکل اُسی طرح شخصیت کی ساخت کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے اُسے تین حصوں میں تقسیم کیا اور انھیں بالترتیب اڈ، ایغو اور سپر ایغو[۳۸] کے نام دیئے۔ اس نے یہ خیال عام کیا کہ روزمرہ زندگی میں اگر کسی شخص کی شخصیت کے ان تین حصوں میں ہم آہنگی اور توازن قائم رہے تو اس کی زندگی معمول کے مطابق گذرتی ہے اور بالفرض ان میں غیر ہم آہنگی اور غیر متوازن ہونے کی کیفیت پیدا ہو جائے تو اُس کی حیاتی غیر معمولی طور پر بسر ہوتی ہے۔ یہاں، ان حصوں کو ذرا تفصیل میں اُتر کر دیکھتے ہیں۔

۱-اڈ

لاشعور کا وہ حصہ جو شعوری سطح پر اپنا اظہار نہیں کر پاتا، اڈ ہے۔ فرائڈ نے اسے شخصیت کا وہ حصہ قرار دیا جو اس قدر عمیق اور تاریک ہے کہ اس تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ انسانی شخصیت کا انتہائی غیر واضح اور مبہم حصہ ہے جو بالائے گرفت ہے۔[۳۹] اُس نے اسے ہیجانی جوش کی کڑاہی قرار دیا[۴۰] اور اسے خالصتاً نفسی حقیقت شمار کیا۔ اڈ موروثی طور پر ان تمام نفسی و طبعی میلانات، جنسی و جبلی رجحانات اور حیاتی توانائی کا کلی مجموعہ ہے جن میں نزاع اور انتشار کی کیفیت پائی جاتی ہے کیونکہ اڈ کی جبلی قوتیں ہر قسم کے نظم، ربط اور ہم آہنگی سے بے بہرہ ہیں۔ یہ اخلاقی ضوابط، مذہبی اصول اور سماجی وثقافتی قوانین سے ماوراء ہے، حتیٰ کہ منطق کے فکری قوانین بھی اس کے حلقے میں نہیں چلتے۔ اس لیے یہ غیر منطقی اور متضاد و متناقض رجحانات کی تمیز و تخصیص سے عاری ہے۔ یہ محض اصولِ لذت کے تابع ہے۔ یعنی، ہر قسم کی مسرت کا حصول اور اذیت سے گریز اس کا قطعی ہدف رہتا ہے۔ اس کا خارجی دنیا سے براہِ راست کوئی واسطہ نہیں چنانچہ زمان و مکان سے قطعاً نا آشنا ہے۔ مرورِ زمانہ سے تغیر و تبدل سے عاری ہے۔ وراثت میں

منتقل ہونے والے رجحانات اسی میں ذہنی نوعیت حاصل کرتے ہیں۔ یہ حیوانی اور حیاتی توانائی کا ایسا سرچشمہ ہے جو عضویہ کو آمادۂ عمل کرتا ہے۔ بے شک اس کا تعلق خارجی دنیا سے نہیں مگر اس کا رابطہ داخلی طور پر عضویہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ عضویہ میں اطناب یا کھنچاؤ کی کیفیت کو زائل کرنے میں مدد دیتا ہے۔

چونکہ عضویہ میں مرکزی نظام عصبی کا جال بچھا ہے اس لیے جونہی کوئی خارجی مہیج جیسے تیز روشنی کا ایک دم سے آنکھ پر پڑ جانا یا کوئی داخلی مہیج جیسے کسی وجہ سے دیر تک پیشاب کو روکے رکھنا، جیسی صورتِ حال میں نظام عصبی کے حسی و حرکی اعصاب جو تحسسات قبول کرتے ہیں، اس سے عضویہ میں اطناب یا کھنچاؤ کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ نظام عصبی میں ہی ایک خود کار عملِ اضطرارات کا سلسلہ موجود ہوتا ہے جو اس اطناب یا کھنچاؤ کو فوری طور پر رفع کر دیتا ہے۔ جیسے چکا چوند روشنی کی صورت میں آنکھ کا فوراً بند ہونا جس سے آنکھ کے اندرونی پردہ شبکیہ کو تیز روشنی کی چبھن سے بچا کر عضویہ کو پُرسکون بنانا، اور جیسے پیشاب کو روکے رکھنے کی صورت میں اس کا از خود خارج ہو جانا جس سے مثانہ کے دباؤ کو ختم کر کے عضویہ کو پُرسکون بنانا، عملِ اضطراریات کی مثالیں ہیں۔ اڈ بھی دراصل عملِ اضطراریات کا ایک آلہ ہے جو عضویہ کے نفسی اطناب یا کھنچاؤ کو غیر مؤثر بنا ڈالتا ہے۔(۴۱)

اڈ جب اضطراری طور پر عضویہ کے اطناب یا کھنچاؤ کو رفع نہیں کر پاتا تو وہاں وہ تکمیلِ خواہش کے ذریعے عضویہ کے اطناب یا کھنچاؤ کو زائل کرنے کی سعی کرتا ہے۔ بطور جملۂ معترضہ، لفظ تکمیلِ خواہش کے بارے میں فرائڈ کی رائے ہے، ''بنی نوع انسان دانشورانہ جدت پسندی سے جبلی چِڑ رکھتی ہے۔ ان میں سے ایک طریقہ جس میں یہ خود کو ظاہر کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی جدت کو فی الفور اس کے کسی مختصر ترین حلقہ میں تحویل اور کسی معروف لفظ میں ممکنہ طور پر مجسم کر دیا جائے، 'تکمیلِ خواہش' ایک معروف لفظ بن چکا ہے۔''(۴۲)

دراصل اڈ حقیقی معروضی شے اور اس کے موضوعی ذہنی تصور میں فرق نہیں کر پاتا۔ فرائڈ نے اڈ کے اس پہلو کو ادراک کی عینیت قرار دیا۔ اسے ایک مثال کی مدد سے سمجھتے ہیں۔ کسی کھانے کی شے اور اس کے محض تصور میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ اڈ اس فرق کو نہیں جان پاتا

کیونکہ اس کا واسطہ ادراکات کی خارجی دنیا سے نہیں۔ لہٰذا بھوک کی جبلت مٹانے کے لیے اسے اس شے کا تصور بھی لذت بخش لگتا ہے حالانکہ محض تصور سے بھوک تو نہیں مٹتی۔ اس ضمن میں فرائڈ کا یہ بھی ماننا ہے کہ خواب دن کے ہوں یا رات کے، تکمیلِ خواہش کا ہی ذریعہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ خواب کے دوران جو شبیہیں بنتی ہیں وہ کسی بھی وجہ سے پیدا ہونے والے اطناب یا کھنچاؤ کو ختم کرتی ہیں۔

اڈ جبلی قوتوں کا خزانہ ہے اور اسی کے گونا گوں تقاضے پسِ پشت رہ کر اطناب یا کھنچاؤ پیدا کرتے ہیں۔ لیکن جبلی قوتوں کا مفہوم ہے کیا؟ اس کے متعلق فرائڈ نے لکھا ہے کہ ''وہ قوتیں جنھیں ہم فرض کرتے ہیں کہ اڈ کے تقاضوں کی بدولت اطناب کے دَر پردہ موجود ہیں، جبلتیں کہلاتی ہیں۔''[۴۳] یوں تو اڈ کئی جبلتوں کا ذخیرہ ہے مگر بنیادی طور پر ان مختلف النوع جبلتوں کو دو اہم اور اساسی جبلتوں میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ جبلتوں کا ایک گروہ حیات آفریں اور زندگی بخش جبلتوں کا ترجمان ہے۔ فرائڈ نے اسے جبلتِ حیات کا نام دیا۔ اور جبلتوں کا دوسرا گروہ حیات کش اور جان لیوا جبلتوں کا غماز ہے، جن کا بنیادی مقصد زندہ عضویہ کی نامیاتی حالت کو غیر نامیاتی حالت میں تبدیل کرنا ہے۔ اُس نے اسے جبلتِ مرگ کا نام دیا۔ جبلتِ مرگ گویا جاندار عضویہ کو بے جان مادہ میں تبدیل کر دینے پر مائل ہے۔ اُس نے جبلتِ حیات کے گروہ کو مزید دو ذیلی گروہوں، تحفظِ ذات اور اشاعتِ ذات میں بانٹ دیا۔ ان کے متعلق اُس نے لکھا۔ ''ہم نے تحلیلِ نفسی میں تحفظِ ذات اور اشاعتِ ذات کو متعارف کرایا۔ ہم نے فرد کی دیکھ بھال اور تحفظ سے متعلق ہر اک شے کو مقدم الذکر عنوان کے تحت رکھا۔ مؤخر الذکر کو ہم نے اس قیمتی مواد سے منسوب کیا جس کا تقاضا طفلانہ اور بے راہ رو جنسی زندگی ہے۔''[۴۴]

مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اڈ ایسی جبلی قوتوں کا دفینہ ہے جہاں کوئی قوت بھی اس کی اپنی نہیں بلکہ جبلتِ حیات اور جبلتِ مرگ سے مستعار ہے۔ سارے کا سارا اڈ لاشعور ہے مگر سارے کا سارا لاشعور اڈ نہیں۔ کیونکہ ابتدائی لاشعور اڈ پر محیط ہے جو کبھی کہیں اپنا اظہار نہیں کر پاتا مگر ثانوی لاشعور اڈ کا پابند نہیں بلکہ اڈ کے ماسوا دیگر حصوں، ایغو اور سپر ایغو پر محیط ہے، اس لیے اس کا اظہار کسی نہ کسی طور ہوتا رہتا ہے۔

۲- ایغو

وہ شعوری سطح جو حسیات و ادراکات سے پُر ہے اور تھوڑا سا لاشعور کا وہ حصہ جس کو ذرا سی زحمت سے شعور میں گھسیٹرا جا سکتا ہے، ایغو ہے۔ فرائڈ کا کہنا ہے کہ ایغو کا حسی و ادراکی حصہ تمام تر شعور ہے جہاں خارج سے ادراکات وصول کیے جاتے ہیں جب کہ ایغو کا وہ حصہ جو لاشعور سے عبارت ہے، دراصل اڈ کا وہ تبدیل شدہ انتہائی بیرونی حصہ ہے جس کا واسطہ اڈ کے نزدیک خطرناک خارجی ماحول سے پڑتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ''ایغو بہرحال اڈ کا محض ایک حصہ ہے، ایک ایسا حصہ جو حقیقت کے خطرات سے قربت کے تحت ارادتاً تبدیل ہوا ہے۔''(۴۵)

جہاں تک ایغو کا اڈ سے برآمد ہونے کا تعلق ہے، اُس کا لکھنا ہے۔ ''اڈ قدیم ہے، ایغو اس سے خارجی دنیا کے اثر و رسوخ کے ذریعہ ایسے تشکیل پا کر برآمد ہوا ہے جیسے کہ ایک تنے کے گرد چھال بنتی ہے۔''(۴۶) دوسرے لفظوں میں، جس طرح تنے کے گرد چھال آ جاتی ہے اس طرح اڈ کے گرد ایغو تشکیل پاتا ہے اور ایسا اُس وقت ہوتا ہے جب خارجی دنیا کا ماحول اپنا اثر چھوڑتا ہے۔ ایک اور طرح سے اسے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ جس طرح پتے کی سب سے بیرونی تہہ یا سطح ایسی ہوتی ہے جو پتے کے اندرونی خلیات اور تہوں کو خارج کے تھپیڑوں سے محفوظ رکھتی ہے، بعینہٖ اڈ ایغو کی وہ بیرونی تہہ ہے جو اسے خارج کے تھپیڑوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

بہرصورت یہ بات طے ہے کہ ایغو ذہن کا وہ حصہ ہے جس کا تعلق ہر دم خارجی دنیا سے قائم رہتا ہے۔ اڈ بذاتِ خود تو اندھا، سرکش اور بے بہرہ ہے جو صرف اور صرف حصولِ لذت کی خاطر جبلتوں کی تسکین و تشفی چاہتا ہے چاہے ایسا کرتے ہوئے وہ عضویہ کو ہی کیوں نہ خطرہ میں ڈال دے یا برباد کر ڈالے۔ جہاں تک اڈ کے اضطراری عمل اور تکمیلِ خواہش کی بات ہے تو سچی بات یہ ہے کہ دونوں ہی اس کے ناکافی وظیفے ہیں جو عضویہ کو حصولِ لذت اور گریزِ اذیت کی کامل ضمانت نہیں دے سکتے۔ اضطراری عمل سے وہ عضویہ کو خطرہ میں ڈال سکتا ہے اور دن یارات کے خوابوں کی صورت میں تکمیلِ خواہش کے ذریعے وہ عضویہ کی تسکین و تشفی کا حقیقی معنوں میں درماں نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس، ایغو عضویہ کے تحفظ اور بقا کو مدِنظر رکھ کر جبلتوں

کی تسکین وتشفی کا ساماں پیدا کرتا ہے کیونکہ ایغو علم وبصیرت کا حامل ہوتا ہے جس کے تحت اُس کا مقصد خارجی ماحول کا عرفان اوراس عرفان کی روشنی میں عضویہ کے لیے راہِ عمل کا تعین کرنا ہوتا ہے۔ گویا ایغو کی وجہ سے عضویہ اپنے ماحول سے مطابقت اختیار کرتا ہے۔

ایغو کو شخصیت کا عامل کہا جاتا ہے کیونکہ یہ عمل کی گذرگاہوں کو قابو میں رکھتا ہے، ماحول کی جزئیات کو منتخب کرتا ہے جس کو یہ ردِعمل دے گا اور فیصلہ کرتا ہے کہ کون سی جبلتیں مطمئن ہوں گی اور کیسے ہوں گی۔ (۴۷) اس کی تشکیل میں اصولِ حقیقت کا ہاتھ ہوتا ہے جو بنیادی طور پر اصولِ لذت کی ایک پیچیدہ شکل ہے۔ اس میں مسرت کے حصول اور اذیت سے گریز کی خاطر خالی خولی فوری تشفی کو مدنظر نہیں رکھا جاتا بلکہ خارجی دنیا کے گھمبیر مسائل کو سامنے رکھ کر اور اُن کا سامنا کرتے ہوئے فکری طور پر اپنی جبلتوں کی تسکین وتشفی کرنا ہوتی ہے۔ یعنی بعض جبلی خواہشوں کو وقتی طور پر پسِ پشت ڈال کر ایسے متبادل راستے ڈھونڈنے پڑتے ہیں جن سے مسرت بھی حاصل ہو اور اذیت سے بھی بچا جائے۔ پس اصولِ حقیقت اصولِ لذت کی نفی نہیں کرتا بلکہ اصولِ لذت کے وظیفے کی شکل کو فکری بنیادوں پر تبدیل کر دیتا ہے تا کہ خارجی دنیا کے حوالہ سے لذت وتسکین حاصل کی جا سکے۔ گویا ایغو تلخ زمینی حقائق سے بخوبی آشنا ہوتا ہے۔

شخصیت کی شروعات اڈ سے ہوتی ہے جو بنیادی طور پر غیر متغیر اور غیر مبدل ہے اور موروثی اعتبار سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، ایغو بنیادی طور پر تغیر پذیر اور مبدل نوعیت کا حامل ہوتا ہے جو اڈ سے خارجی اثرات کے تحت نمودار ہوتا ہے اور عضویہ کی عمر کے ساتھ ساتھ کئی طرح کی تبدیلیوں سے گذرتا ہے۔ ایغو کے ارتقائی عمل میں دو طرح کے مرحلے بڑے اہم ہوتے ہیں۔ ابتدائی مرحلہ میں اڈ کے مطلوبہ اہداف کا علم یا وقوف حاصل کرنا اور دوسرے مرحلہ میں ان اہداف کے لیے کئی طریقے وضع کرنا جیسے منصوبہ بندی، پیش بینی، معاملہ فہمی، وغیرہ۔ پہلا مرحلہ سادہ ہے جہاں اڈ کا اثر غالب رہتا ہے اور ایغو خیالی اور حقیقی تسکین میں فرق نہیں کر پاتا مگر دوسرا مرحلہ پیچیدہ ہے جہاں اڈ کا اثر مدہم پڑ جاتا ہے اور ایغو زیادہ تر خارجی مہیجات سے نبرد آزما رہتا ہے اور نتیجتاً تسکین کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ (۴۸)

ایغو کا وہ حصہ جو حسی وادراکی ہے، وہ ارادی حرکات کی گرفت میں رہتا ہے۔ اس سے

عضویہ کی بقا کا مقصد حل ہوتا ہے۔ خارجی وقوعات کے حوالہ سے ایغو یادداشت میں اپنے تجربات کو جمع کرتا ہے، بے جا مہیجات سے بچتا ہے، موافقت اور مطابقت کے ذریعے موزوں مہیجات سے نپٹتا ہے، اپنی سرگرمی کی وجہ سے خارجی دنیا میں مناسب تبدیلیاں لاتا ہے۔ اس کے برعکس ایغو کا وہ حصہ جو لاشعور سے اُبھرتا ہے اور اڈ سے منسلک ہے، وہ جبلتوں کے تقاضوں پر تصرف حاصل کرتا ہے۔ داخلی وقوعات کے حوالہ سے ایغو فیصلہ کرتا ہے کہ کن جبلتوں کی تشفی کرنی ہے اور کن کی نہیں کرنی۔ اور کن جبلتوں کی تشفی کو عارضی طور پر تیاگ دینا ہے تا آنکہ خارجی دنیا کے حالات موافق ہوں اور ان سے موافقت ومطابقت کی صورت میں ہی ان کی تشفی کرائی جائے۔ یہاں ایغو کی سرگرمی اس وقت اطناب یا کھنچاو کا شکار ہو جاتی ہے جب داخلی مہیجات کا ایغو پر دباؤ بڑھ جاتا ہے۔ اگر یہ دباؤ بڑھتا جائے تو ایغو کو اذیت ہوتی ہے اور دباؤ کم ہونے کی صورت میں مسرت حاصل ہوتی ہے۔ اگر اذیت بڑھ جائے تو ایغو تشویش کا شکار ہو جاتا ہے اور تشویش بڑھ جائے تو عضویہ کے لیے خطرہ بڑھ جاتا ہے۔ اس لیے اذیت اور تشویش سے بچنے کے لیے ایغو تھوڑی دیر کے لیے اپنا تعلق خارجی دنیا سے منقطع کر لیتا ہے اور نیند کی حالت میں چلا جاتا ہے جہاں ایغو کی تنظیم میں کئی دوررس تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ یعنی ذہنی و نفسی توانائی پھر سے ایغو کے لیے مناسب اور مخصوص شیرازہ بندی کر لیتی ہے۔[۴۹]

فرائڈ نے اڈ اور ایغو کے تعلق کا موازنہ ایک گھڑسوار اور گھوڑے کے مابین رشتے سے کیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک اڈ اور ایغو کے کے درمیان سمبندھ تقریباً ویسا ہی ہوتا ہے جیسے کہ گھوڑے اور گھڑسوار کے مابین ہوتا ہے۔ اس حوالہ سے اُس نے لکھا ہے، ''گھوڑا حرکی توانائی بہم پہنچاتا ہے اور گھڑسوار اپنے ہدف کو متعین کرنے اور اس کی جانب اپنی طاقتور سواری کی نقل وحرکت کی رہنمائی کا استحقاق رکھتا ہے۔ لیکن اکثر و بیشتر ایغو اور اڈ کے درمیان تعلقات میں ہم تھوڑی سی مثالی صورتِ حال کا ایک خاکہ پاتے ہیں جس میں گھڑسوار گھوڑے کو اُسی سمت میں رہنمائی کرنے پر مجبور ہے جدھر یہ خود جانے کا متمنی ہوتا ہے۔[۵۰] پھر ایک اور جگہ اُس نے لکھا، ''اڈ سے تعلق رکھنے میں یہ گھوڑے کی پشت پر سوار اِک شخص کے موافق ہے جسے گھوڑے کی بے لگام قوت کو قابو میں رکھنا پڑتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ گھڑسوار اسے اپنی خود کی قوت

سے قابو کرتا ہے جب کہ ایغو مستعار قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے۔''[۵۱]

انگریزی کا مقولہ ہے، "One can not serve two masters." مطلب، ایک میان میں دو تلواریں نہیں سما سکتیں۔ فرائڈ نے اس مقولہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ ایغو کو دو چھوڑ، تین آقاؤں سے واسطہ پڑتا ہے اور ان کے تقاضوں اور دعوؤں کا بخوبی جائزہ لے کر اُن سے احسن طریقے سے نپٹنا پڑتا ہے جہاں بسا اوقات ان کے تقاضے اور دعوے نہ صرف ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں بلکہ کھل کے ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ یہ تین ظالم آقا خارجی دنیا، اڈ اور سپر ایغو ہیں۔ ان آقاؤں سے نپٹتے ہوئے ایغو کو خود کو بھی قائم رکھنا پڑتا ہے اور اپنی آزادی وخودمختاری کو بھی کسی کاری ضرب سے بچانا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ انتہائی کٹھن کام ہے۔[۵۲]

خارجی دنیا کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس کی سماجی، تہذیبی، ثقافتی، اخلاقی، مذہبی اور قانونی اقدار کو مدِنظر رکھا جائے۔ اڈ کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس کی مطلوبہ جبلتوں کی فی الفور تسکین وتشفی کی جائے اور سپر ایغو کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس نے سماجی برتاؤ سے متعلق جو اپنے خودساختہ معیار بنا رکھے ہیں، اُن کی رُو سے خارجی دنیا اور اڈ سے سلوک کیا جائے۔ ایغو کو ان تینوں کے تقاضوں کو ملحوظِ خاطر رکھ کر کوئی ایسا فیصلہ کرنا ہوتا ہے جس سے ممکنہ حد تک تینوں کے تقاضوں کی حتی الوسع تکمیل ہو۔ ظاہر ہے، ایسا کرنا اتنا آسان نہیں۔ اس لیے یہ بات عام ہوئی کہ ''Life is not easy'' مطلب، ''زندگی آسان نہیں ہے۔'' ایغو اگر خارجی دنیا کے تقاضے پورا کرنے میں ناکام رہے تو معروضی تشویش پیدا ہوتی ہے جس سے مراد ایسا کربناک ہیجانی تجربہ ہے جو خارجی دنیا میں کسی ممکنہ خطرے کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے جیسے اندھیرے کا خوف، جس میں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ کون حملہ آور ہو جائے۔ ایغو، اڈ کے تقاضے نہ نبھا پائے تو عصبانی تشویش جنم لیتی ہے جس سے مراد ایسا بلاوجہ ہیجانی تجربہ ہے جو جبلتوں کی طرف سے کسی ممکنہ خطرے کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے جیسے بھیڑ بھاڑ، پانی، کھلی جگہوں یا اُونچی جگہوں، وغیرہ کا خوف، جس میں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ خوف زدہ ہونے کا کیا جواز ہے۔ ایغو، سپر ایغو کے تقاضوں سے بہرہ ورنہ ہو پائے تو اخلاقی تشویش پیدا ہوتی ہے جس سے مراد ایسا ملامتی ہیجانی تجربہ ہے جو ضمیر کی ملامت کے باعث کسی اخلاقی آدرش کو لاحق ممکنہ خطرے کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے جیسے کسی

جرم کا خوف، جس میں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ جرم کی نوعیت کیسی ہے۔ (۵۳)

۳-سپر ایغو

لاشعور کا وہ حصہ جو ذرا سی کاوش سے شعور کی سطح پر لایا جا سکتا ہے لیکن ایغو سے متعلقہ لاشعوری حصہ سے بالکل مختلف ہے، سپر ایغو ہے۔ یہ ایغو کی طرح کلیتاً شعوری نہیں ہوتا۔ اس لیے خالص شعوری ادراک سے اس کا کسی قسم کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ البتہ اڈ سے اس کا گہرا رابطہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا کام ایغو کو اڈ سے جنم لینے والی خواہشات سے آگاہ کرنا ہے اور انھیں بوقتِ ضرورت قبول کرنے سے روکنا ہے۔ سپر ایغو بنیادی طور پر ایغو سے ایک اخلاقی شعور کی صورت میں اُبھرتا ہے۔ فرائڈ کا کہنا ہے، ''فرد کی نشوونما کے دوران خارجی دنیا کی مزاحم قوتوں کا ایک حصہ خود میں محصور ہو جاتا ہے، ایغو میں ایک پیمانہ بن جاتا ہے جو مشاہدے، تنقید اور ممانعت کے ذریعہ دیگر صلاحیتوں کی مخالفت کرتا ہے۔ ہم اس نئے پیمانے کو سپر ایغو کہتے ہیں۔'' (۵۴)

گویا مشاہدے، تنقید اور ممانعت کے ذریعہ سپر ایغو احتساب کا عمل کرتا ہے۔ اسے شخصیت کا عدالتی شعبہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ اس کا فریضہ اس لمحے میں ایغو کی سرزنش کرنا ہے جب وہ اڈ کے سامنے ڈھیلا پڑنے لگے۔ سپر ایغو اصولِ حقیقت اور اصولِ لذت کی بجائے کسی آدرش کو معیار مقرر کر کے ایک اخلاقی ضابطہ طے کرتا ہے۔ اس لحاظ سے سپر ایغو ایک اخلاقی ناقد ہے جو ایغو پر نظر رکھتا ہے اور اسے وقتاً فوقتاً ٹوکتا رہتا ہے۔ بالفاظِ دیگر، ''سپر ایغو ایک آڈٹ آفس ہے جو ایغو کے ہر فعل کا حساب کتاب رکھتا ہے اور جانچ پڑتال کرتا ہے۔'' (۵۵)

سپر ایغو کا نسلی ارتقا اور نسلی وراثت سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ یہ اُس وقت اُبھرتا ہے جب بچہ والدین سے صواب و ناصواب، خیر و شر، نیکی و بدی، جائز و ناجائز، فضیلت و گناہ، وغیرہ میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ آہستہ آہستہ والدین کی اتھارٹی اس کی اپنی شخصیت کا حصہ بن جاتی ہے۔ اصل میں یہی وہ وقت ہوتا ہے جب سپر ایغو اُبھرنا شروع ہوتا ہے اور یوں بتدریج روزمرہ زندگی کے معاملات کو سمجھنے اور سلجھانے کے لیے کسی کا دستِ نگر نہیں رہتا بلکہ اپنے وضع کردہ قواعد و ضوابط کی روشنی میں معاملاتِ حیات نپٹاتا ہے۔ اس پیرائے میں فرائڈ کا لکھنا ہے۔

''بچپن کا طویل دورانیہ جس میں انسان اپنے والدین پر تکیہ کیے ہوتا ہے، اپنے پیچھے ایک تاثر چھوڑ جاتا ہے جو اس کی ایغو کے ہمراہ ایک خاص ایجنسی بناتا ہے جس میں اس کے والدین کے اثرات اک لمبے عرصے تک جاری رہتے ہیں۔ اسے سپرایغو کا نام دیا گیا ہے۔''(۵۶)

فرائڈ پھر سے دہراتا ہے، ''سپرایغو والدین (اور مدرس) کا جانشین اور نمائندہ ہے جو فرد کے اعمال کی اس کی زندگی کے ابتدائی سالوں میں نگرانی کرتے ہیں۔ یہ ان کی کارگزاریوں کو تقریباً کسی تبدیلی کے بغیر برقرار رکھتا ہے۔''(۵۷)

ایک طرف ایغو ہے جو اصولِ حقیقت کی رُو سے خارجی دنیا سے نپٹتا ہے اور دوسری جانب سپرایغو ہے جو والدین یا کسی بھی متعلقہ اتھارٹی سے اخذ کردہ اوامر و نواہی کو داخلی طور پر اپناتا ہے اور پھر اپنی اتھارٹی کی رہنمائی کے بغیر ہی وہ فرائض سرانجام دینا شروع کر دیتا ہے جنھیں پسند کیا جاتا ہے اور ان سے اجتناب کرنا شروع کر دیتا ہے جنھیں ناپسند کیا جاتا ہے۔

سپرایغو کی دو شکلیں ہیں۔

۱- ایغو آئیڈیل

والدین سے جو اوامر اخذ کیے جاتے ہیں وہ سپرایغو کے لیے آدرش اختیار کر جاتے ہیں، جنھیں وہ داخلی طور پر اپنا لیتا ہے۔ ایسا ہی وضع کردہ آدرش ایغو آئیڈیل کہلاتا ہے۔

۲- ضمیر

والدین سے جو نواہی اخذ کیے جاتے ہیں وہ سپرایغو کے لیے احساسِ جرم کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، جنھیں وہ داخلی طور پر اپنا لیتا ہے۔ ایسا ہی اخذ کردہ احساسِ جرم ضمیر کہلاتا ہے۔

ایغو آئیڈیل کی تشکیل اُس وقت ہوتی ہے جب والدین اچھے اور جائز کاموں کی تعریف کرتے ہیں اور جزا دیتے ہیں۔ ضمیر کی تشکیل اُس وقت ہوتی ہے جب والدین بُرے اور ناجائز کاموں پر ٹوکتے ہیں اور سزا دیتے ہیں۔ گویا ایغو آئیڈیل کی تشکیل اوامر اور ضمیر کی تشکیل نواہی سے متعلق اخلاقی ضوابط کو داخلی طور پر اپنانے سے ہوتی ہے۔

سپرایغو کا فریضہ، ایغو کے توسط سے اچھے کاموں کی جزا اور برے کاموں کی سزا دینا

ہے۔ یہ اڈ کے موافق موضوعی حقیقت اوراس کے موضوعی تصور میں تخصیص کرنے سے قاصر ہے۔اس لیے سپر ایغو کے مطابق اچھا کام کرنا یااس کے کام کا محض تصورقائم کرنااور بعینہٖ برا کام کرنا یااس کے کام کا محض تصورقائم کرنا، ایک ہی بات ہے۔ دوسرے لفظوں میں سپر ایغو کے نزدیک اچھے کام کا محض خیال اتنا ہی اچھا ہے جتنا کہ اچھے کام کرنا۔ بعینہٖ برے کام کا محض خیال اتنا ہی برا ہے جتنا کہ برے کام کرنا۔ اس بناء پر سپر ایغو طبعی یا نفسیاتی لحاظ سے جزا و سزا تجویز کرنے کا ملکہ رکھتا ہے۔طبعی اعتبار سے یہ اس وقت جزا تجویز کرتا ہے جب نیک کاموں کا صلہ پُرتکلف کھانوں، جنسی تمتع یا استراحت وغیرہ کی صورت میں ملے اورسزا تجویز کرتا ہے جب برے کاموں کا بدلہ، دردِ شکم، چوٹ، کسی قیمتی شے کی گمشدگی وغیرہ کی صورت میں ملے۔ دوسری طرف یہ نفسیاتی اعتبار سے اس وقت جزا تجویز کرتا ہے جب اچھے کاموں اور نیک خیالات سے احساسِ تفاخر پیدا ہواورسزا تجویز کرتا ہے جب برے کاموں اور قبیح خیالات سے احساسِ جرم پیدا ہو۔ مزید برآں، فرائڈ کا یہ بھی خیال ہے کہ احساسِ تفاخر، حبِ ذات اوراحساسِ جرم، حقارتِ ذات کے مساوی ہیں جو والدین یا اتھارٹی کی محبت اور نفرت، پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی داخلی صورتیں ہیں بشرطیکہ اس کا انتہائی گہرا اور عمیق تجزیہ کیا جائے۔ سپر ایغو والدین کے طرزِ عمل کا غماز نہیں ہوتا بلکہ ان کے ہی سپر ایغو کا عکاس ہوتا ہے۔

سپر ایغو کے تین بنیادی فریضے ہیں۔

۱۔ اڈ کی جن جبلتوں کو مہذب معاشرہ برا سمجھتا ہے، اُن کے اظہار سے روکتا ہے۔

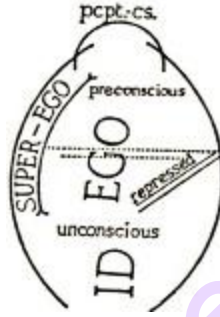
۲۔ ایغو کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ اخلاقی ضوابط کی پیروی کرے۔

۳۔ شخصیت میں حد درجہ کی کاملیت اور تہذیب لانے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک زاویہ سے دیکھا جائے تو سپر ایغو، اڈ اور ایغو کی مخالفت مول لیتا ہوا دکھائی دیتا ہے کیونکہ اڈ کی سرکش جبلی قوتوں کی سرزنش کرنا اس سے بھڑنا ہے۔ بعینہٖ ایغو کو اپنے وضع کردہ اخلاقی آدرش پر عمل پیرا ہونے پر مجبور کرنا گویا اس کی خودمختاری کو چھیننا ہے جس کا لازمی نتیجہ اس سے مخاصمت رکھنا ہے۔ لیکن ایک دوسرے زاویہ سے دیکھا جائے تو سپر ایغو، اڈ اور ایغو سے مشابہت بھی رکھتا ہوا نظر آتا ہے۔ ایک جانب اڈ کی مانند غیر عقلی دکھائی دیتا ہے جو کسی معروضی

شے اور اس کے موضوعی تصور میں تمیز نہیں کر پاتا اور دوسری طرف ایغو کی طرح جبلتوں کو قابو میں رکھنے کا جتن کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن اس مقام پر سپرایغو اور ایغو میں بہر طور یہ لطیف سا فرق موجود ہے کہ ایغو، اڈ کی جبلتوں کو عارضی طور پر دباتا ہے تا آنکہ مناسب موقع محل کے تحت ان کی تشفی کی جائے جب کہ سپرایغو، اڈ کی جبلتوں کو مستقلاً دبانے پر اُکساتا ہے۔[۵۸] معروف امریکی نفسیات دان، کال وِن ہال اور گارڈنر لنڈزے فرائڈ کے وضع کردہ شخصیت کے ان تینوں حصوں کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اڈ کو شخصیت کا حیاتیاتی جز، ایغو کو نفسیاتی جز اور سپرایغو کو سماجی جز متصور کیا جا سکتا ہے۔[۵۹]

بنیادی طور پر فرائڈ کے ہاں شخصیت کا تصور ایک نفسی وحدت کا حامل ہے جس کو بغرضِ تفہیم مختلف تہوں اور حصوں میں جدا جدا متصور کیا گیا ہے۔ اس مؤقف کی وضاحت میں اُس نے ایک تمثیل پیش کی ہے۔ اُس کا لکھنا ہے کہ ایک ایسے ملک کا نقشہ ذہن میں لائیں جہاں سرسبز پہاڑ، زرخیز میدان اور خوبصورت جھیلوں کا سلسلہ موجود ہے۔ اُدھر جرمنی کے جرمن (German)، ہنگری کے ماجار (Magyar) اور چیکوسلواکیہ کے سلوواک (Slovak)، باشندے آباد ہیں اور ان کے اپنے اپنے مخصوص پیشے ہیں۔ ان قوموں کی تقسیم کچھ اس طرح ہے کہ جرمن سرسبز پہاڑوں میں آباد ہیں جہاں وہ مویشی پالنے کا کام کرتے ہیں۔ ماجار زرخیز میدانوں میں بستے ہیں جہاں وہ گندم اور انگور کی بیلیں کاشت کرتے ہیں۔ جبکہ سلوواک خوبصورت جھیلوں کے آس پاس رہتے ہیں جہاں وہ مچھلیاں اور نرسل پکڑتے اور بیچتے ہیں۔ اگر تقسیم بالکل ایسی ہی ہو جیسی کہ سوچی گئی ہے تو بلاشبہ کسی کو بھی اس ملک کے جغرافیہ سے متعلق لیکچر دینا آسان رہے گا۔ لیکن اگر یہ تینوں قومیں مل جل کر رہتی ہوں، گندم پہاڑی علاقوں میں بھی اُگتی ہو، مویشی زرخیز زمینوں پر بھی پالے جاتے ہوں تو شاید لیکچر دینا اتنا آسان نہ رہے۔ اگرچہ یہ طے ہے کہ ایسا نہیں سوچا جا سکتا کہ مچھلیاں پہاڑوں سے پکڑی جا سکتی ہیں اور انگور کی بیلیں پانی میں اُگتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ لیکچر دیتے وقت حقائق کو اکٹھا کرنا ہوتا ہے اور ان کو علیحدہ علیحدہ کر کے اسے بیان کرنا ہوتا ہے اور ایسا کرتے وقت حقائق کا جو تجزیہ کیا جاتا ہے، اس کے جزئیات میں اُترنے سے وہ کلی صورتِ حال سے ہٹا ہوا ہو سکتا ہے۔ کچھ ایسا ہی معاملہ شخصیت کے نظریہ سے متعلق

ہے۔(۶۰) فرائڈ نے ایک تصویری شکل کی مدد سے شخصیت کی اساسی تہوں اور بناوٹی حصوں کے مابین تعلقات کی وضاحت کی ہے۔(۶۱)

Pcpt-Cs(Perceptual Conscious)	ادراکی شعور
Preconscious	تحت الشعور
Unconscious	لاشعور
Id	اڈ
Ego	ایغو
Super-ego	سپر ایغو
Repressed	ابطان (دبائی گئی جبلی خواہشات)

اس شکل میں اڈ، لاشعور کے سب سے زیریں حصہ میں سمایا ہوا ہے۔ لاشعور کی حد جہاں ابطان کا عمل شروع ہوتا ہے، وہاں سے اُوپر تک تحت الشعور ہے جو ادراکی شعور کے زیریں حصہ تک چلتا ہے۔ ایغو، اڈ کے بالائی لاشعور کے حصہ سے لے کر ادراکی شعور تک پھیلا ہو ہے۔ ادراکی شعور تمام تر خارج کی طرف موجود ہے مگر اس کا اندرون تحت الشعور سے جڑا ہے۔ سپر ایغو، اڈ کے بالائی لاشعور سے لے کر ادراکی شعور کے زیریں تحت الشعور سے جڑے شعوری حصہ تک پھیلا ہو ہے۔ اس ساری شکل کا مجموعی تاثر ذہن کی نمائندگی کرتا ہے، جس پر شخصیت کا تصور موقوف ہے۔

شخصیت کی اساس اور ساخت کے متعلق ان تصورات کا احاطہ کرنا ناگزیر ہے جن کے بغیر شخصیت کے تصور کی تفہیم مکمل نہیں ہو سکتی۔ اس ضمن میں فرائڈ نے استقرائی استدلال سے کام لیا۔ اُس نے مختلف نفسیاتی مریضوں کی علامات اور علاج سے جو عمومی نتائج اخذ کیے، اُن سے نہ صرف شخصیت کی اساس اور ساخت کو مرتب کیا بلکہ ان سے وابستہ ناگزیر تصورات کو بھی وضع کیا۔

نفسی توانائی اور جبلت

فرائڈ نے شخصیت کی اساسی تہوں اور ساختی حصوں کے مابین باہم دگر تفاعل کے لیے شخصیت کا جوحرکی نظام وضع کیا، اُس کے لیے نفسی توانائی اور جبلت کے تصورات کو متعارف کرایا۔ اُس کے نزدیک جس طرح سانس لینے، کھانا کھانے، بھاگنے دوڑنے، وغیرہ کے لیے جسمانی توانائی کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح ادراک کرنے، یاد رکھنے، استدلال کرنے، وغیرہ کے لیے نفسی توانائی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہی وہ توانائی ہے جو شخصیت کی تینوں اساسی تہوں اور ساختی حصوں کو متحرک رکھتی ہے۔ ایسی نفسی توانائی کوئی مافوق الفطرت یا پُراسراری قوت نہیں بلکہ کائنات کی دیگر حرکی، برقی، میکانکی، کیمیائی، توانائی کی صورتوں کے موافق ایک مخصوص صورت ہے جس پر طبیعیات کا قانون بقائے توانائی بعینہٖ لاگو ہوتا ہے جیسے کہ توانائی کی دیگر صورتوں پر عائد ہوتا ہے۔ قانون بقائے توانائی کی رُو سے، توانائی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو سکتی ہے لیکن کُل کائناتی نظام سے کبھی بھی خارج نہیں ہو سکتی۔[۶۲]

اس اعتبار سے نفسی توانائی جسمانی توانائی میں اور جسمانی توانائی نفسی توانائی میں تبدیل ہوتی رہتی ہے اور اس سے عضویہ کی مجموعی توانائی میں کوئی کمی نہیں آتی۔ نفسی توانائی اور جسمانی توانائی کی باہمی منتقلی کے درمیان حائل خلیج کو ختم کرنے کا مقام جبلتوں کا مسکن 'اڈ' ہے۔ دراصل، گوناگوں وظائف اور اعمال وافعال کے لیے جو نفسی توانائی استعمال ہوتی ہے، وہ جبلتوں سے حاصل ہوتی ہے اور جبلتیں ایسی خلقی یا پیدائشی رجحانات ہیں جو نفسیاتی اعمال کی رہنمائی کرتی ہیں۔ ''جبلت سے مراد ہی عضویہ کی اندرونی انگیزش یا ہیجان کا فطری طور پر نفسیاتی اظہار ہے۔''[۶۳] ایسا اظہار اصل میں خواہش کا رُوپ ہے۔ اس کے برعکس، وہ جسمانی انگیزش

یا ہیجان جہاں سے خواہش جنم لیتی ہے، اسے احتیاج کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر، بھوک کی حالت جسمانی انگیزش کی بنیاد پر احتیاج جب کہ نفسیاتی انگیزش کی بنیاد پر خواہش ہوگی۔ یہ خواہش ہے جو عضویہ کے کردار کے لیے محرک کے طور پر کام کرتی ہے۔ عام طور پر اس سیاق وسباق میں جبلت کو شخصیت کے مائل بہ کرم عوامل (propelling factors) کہا جاتا ہے۔ جبلت نہ صرف عضویہ کے کردار کو متحرک رکھتا ہے بلکہ اس کے حرکی عمل کا تعین بھی کرتا ہے۔ فرائڈ اس نتیجہ پر پہنچا کہ خارجی ماحول کی کچھ مہیجات ایسی ہوتی ہیں جو انگیزش یا ہیجان پیدا کرتی ہیں لیکن ان کی شخصیت کے حرکی نظام میں کوئی خاص اہمیت نہیں کیونکہ عضویہ اس خارجی مہیج سے فرار حاصل کرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس، عضویہ کے اندرون سے اُبھرنے والی احتیاج سے متعلق انگیزش یا ہیجان سے چھٹکارا قطعی لاحاصل ہے۔ پروفیسر کیلون ہال اور پروفیسر گارڈنر لنڈزے کی رائے میں ''ایک جبلت نفسی توانائی کی مقدار ہے یا پھر جیسا کہ فرائڈ نے مراد لیا، کام کی خاطر ذہن پر طاری تقاضہ کا اک پیمانہ۔''(۶۴)

بہر حال، عضویہ میں موجود تمام تر جبلتوں کا مجموعہ اس کی شخصیت کے لیے نفسی توانائی کی قطعی مقدار مہیا کرتا ہے۔ نفسی توانائی کا ذخیرہ اڈ ہے جو جبلتوں کا جائے مقام ہے۔ اس لحاظ سے اڈ توانائی کا برق آفریں ہے جو شخصیت کے گوناگوں افعال کو چلانے میں نفسی قوت عطا کرتا ہے۔ کسی جبلت کے چار نمایاں پہلو ہوتے ہیں۔

۱۔ سرچشمہ: جسم سے اُٹھنے والی انگیزش یا ہیجانی حالت، جبلت کا سرچشمہ ہے۔
۲۔ مقصد: پیدا شدہ انگیزش یا ہیجانی حالت کی تسکین و تشفی کرنا، جبلت کا مقصد ہے۔
۳۔ معروض: مطلوبہ مقصد جس کی مدد سے حاصل کیا جاتا ہے، جبلت کا معروض ہے۔
۴۔ قوتِ محرکہ: قوت کی وہ مقدار جو پیدا شدہ انگیزش یا ہیجان کی تسکین و تشفی کے لیے درکار ہوتی ہے، جبلت کی قوتِ محرکہ ہے۔ (۶۵)

'بھوک کی احتیاج'، جبلت کا سرچشمہ، 'بھوک مٹانے کا عمل اور نتیجہ' جبلت کا مقصد، 'بھوک مٹانے کے لیے مطلوبہ غذا اور اس کے حصول کے تمام تر اقدامات'، جبلت کا معروض اور 'بھوک مٹانے کے لیے خرچ کی گئی توانائی یا قوت'، جبلت کی قوتِ محرکہ ہے۔ فرائڈ کے نزدیک،

کسی بھی جبلت کا سرچشمہ اور مقصد، دونوں ساری زندگی وہی کے وہی رہتے ہیں جب کہ جبلت کا معروض اور قوتِ محرکہ، دونوں زندگی بھر بدلتے رہتے ہیں۔

فرائڈ نے جبلتوں کی کوئی حتمی فہرست مرتب نہیں کی لیکن اُس نے جبلتوں کو دو گروہوں جبلتِ حیات اور جبلتِ مرگ میں بانٹا۔ جبلتِ حیات کا فریضہ عضویہ کی بقا اور اس کی نسل میں اضافہ خیال کیا۔ اُس نے جبلتِ حیات کے فریضۂ بقا کو تحفظِ ذات اور جبلتِ حیات کے فریضہ اضافۂ نسل کو اشاعتِ ذات قرار دیا اور جبلتِ مرگ کے بارے میں اُس نے یہ خیال اپنایا کہ ''جبلت ایک زندہ نامیاتی مادے کی وہی صلاحیت ہوگی جو اسے اس کی ابتدائی حالت کی بحالی کی طرف دھکیلتی ہے۔[۶۶] اُس نے جبلتِ مرگ کو حیات کا ہدف قرار دیا، یعنی اس کے نزدیک زندگی کا نصب العین موت ہے۔[۶۷] چونکہ موت حیات پر مقدم ہے، اِس لیے اُس کا اصرار رہا کہ بے جان، جاندار سے قبل موجود تھا۔[۶۸] دوسروں لفظوں میں زندگی کے آثار بے جان مادے سے اُبھرے ہیں۔ اس لیے زندہ اور نامیاتی مادہ میں جبلتِ مرگ کی شدید خواہش موجود ہے کہ وہ واپس اپنی ابتدائی، غیر نامیاتی اور بے جان مادی حالت میں منتقل ہو۔

فرائڈ کے نزدیک جارحانہ جبلت جبلتِ مرگ سے ماخوذ ہے۔ جب حیات کی قوتیں موت کی خواہش پر روک لگانا چاہتی ہیں تو نتیجتاً موت کی خواہش بھیس بدل کر جارحانہ جبلت کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اگر اس کا رُخ خارج کی طرف ہو تو اذیت پسندی پیدا ہوتی ہے جس میں اوروں پر تشدد کر کے لذت حاصل کی جاتی ہے اور اگر اس کا رُخ باطن کی طرف ہو تو اذیت کوشی پیدا ہوتی ہے جس میں خود پر تشدد کر کے لذت حاصل کی جاتی ہے۔ اذیت پسندی اور اذیت کوشی، دونوں انتہا پسندانہ شکلیں ہیں جو ابنارمل حالت کی غماز ہیں۔ لیکن نارمل حالت میں حیات اور مرگ کی جبلتیں اور ان سے ماخوذ جبلتیں، سب ایک ساتھ اس طرح رہتی ہیں کہ اُن میں سے کوئی بھی انتہا پسندانہ شکل اختیار نہیں کر پاتی۔ مثال کے طور پر گوشت کھانا حیات آفریں جبلت کا عمل ہے جب کہ کھانے کے دوران گوشت کو چبانا جارحانہ جبلت کا عمل ہے۔ محبت جبلتِ حیات کی ترجمان ہے جب کہ نفرت جبلتِ مرگ کی عکاس ہے۔[۶۹]

فرائڈ کے نزدیک، جبلتِ حیات جس نفسانی توانائی کی صورت میں اپنا فعل سرانجام دیتی

ہے وہ لبیدو ہے۔ شروع شروع میں اُس نے لبیدو کو جبلتِ حیات کی ذیلی شاخ اشاعتِ ذات کے لیے مخصوص رکھا تھا اور لبیدو کی تعریف یوں وضع کی تھی۔ ''وہ طاقت جس کی بدولت جنسی جبلت کی ذہن میں نمائندگی ہوتی ہے، ہم اسے لبیدو کہتے ہیں۔''(۷۰) لیکن بعدازاں اُس نے لبیدو کے مفہوم کا اطلاق تمام تر جبلتِ حیات پر کر دیا۔ اس کے نزدیک اس کی وجہ نظریۂ نرگسیت ہے جس کے متعلق اُس نے لکھا، ''لفظ نرگسیت طبی اصطلاح سے لی گئی ہے اور اسے ۱۸۹۹ء میں پی۔ نیکقی نے ایک ایسے شخص کے روّیہ کو بیان کرنے کے لیے منتخب کیا تھا جو اپنے جسم کے ساتھ اسی انداز میں سلوک رَوا رکھتا جیسے کہ بصورتِ دیگر جنسی معروض کے جسم سے سلوک کیا جاتا ہے۔''(۷۱)

نرگسیت گویا اپنی ہی ذات سے ایسی محبت کرنا ہے جو کہ انتہا تک پہنچی ہو۔ نرگسیت کی اصطلاح یونانی دیومالا سے لی گئی جس میں ایک نوجوان نارسس ایک دوشیزہ ایکو کی محبت کو ٹھکرا دیتا ہے۔ نتیجتاً، وہ مایوسی کے عالم میں مرجاتی ہے۔ سزا کے طور پر انتقام کا دیوتا، نارسس کو جھیل کے پانی میں اُسی کے ہی عکس کے عشق میں مبتلا کر دیتا ہے اور وہ اپنے آپ کی پرستش کرتے ہوئے جھیل میں جا گرتا ہے جہاں وہ نرگس کے پھول میں بدل جاتا ہے جو سطحِ آب پر ہر دم جھکا رہتا ہے۔(۷۲)

اس دیومالائی قصہ سے فرائڈ نے نرگسیت کے تصور کو اخذ کیا جس کے مطابق عورت ہو یا مرد، وہ اپنی ذات کی محبت میں گم رہتا ہے جس سے اشاعتِ ذات اور تحفظِ ذات کی تمیز نہیں رہتی۔ ایسی صورت میں ایغو خود کو ایک معروض کے طور پر رکھتا ہے اور ایسا روّیہ اختیار کرتا ہے جیسے وہ خود اپنے آپ سے محبت میں مبتلا تھا۔(۷۳) اسی سبب لبیدو کو اشاعتِ ذات تک محدود نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مقام پر فرائڈ اپنے مؤقف کو بدلتے ہوئے لکھتا ہے۔ ''خواہ کوئی ''لبیدوٗ'' کی اصطلاح کو یکسر چھوڑ دے یا اسے بالکل اسی طرح عام فہم نفسی توانائی کے معنی میں استعمال کرے۔''(۷۴) بہرطور نرگسیت کے تصور سے اندازہ ہوتا ہے کہ لبیدو اشاعتِ ذات اور تحفظِ ذات، دونوں پر محیط ہے جو جبلتِ حیات کے نمائندہ ہیں۔

فرائڈ نے واضح کیا کہ بچے کی ابتدائی نشوونما میں لبیدو غیر واضح ہوتی ہے جہاں خود شہوانی

کے تحت عضویاتی افعال سے لذت حاصل کی جاتی ہے، اسے ابتدائی نرگسیت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن بعدازاں نشوونما میں لیبیڈو واضح ہوتا چلا جاتا ہے جب یہ خارج کے اشخاص یا اشیاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اسے ثانوی نرگسیت قرار دیا جاتا ہے۔ یہیں اشاعتِ ذات اور تحفظِ ذات کی جبلتوں میں تمیز نمایاں ہوتی ہے۔(۷۵)

فرائڈ نے شخصیت کی تشکیل میں جنسی نشوونما کو بڑی اہمیت کا حامل سمجھا اور اس کی تین ارتقائی منازل گنوائیں جو بالترتیب حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ خود جنسیت: اس سے مراد اپنے جسم سے خود ہی تصورات و تخیلات کے ذریعہ سے جنسی ہیجان اور آسودگی حاصل کرنا ہے۔

۲۔ ہم جنسیت: اس سے مراد ہم جنس افراد سے تعلقات استوار کر کے جنسی ہیجان اور آسودگی حاصل کرنا ہے۔

۳۔ مخالف جنسیت: اس سے مراد مخالف جنس افراد سے تعلقات استوار کر کے جنسی ہیجان اور آسودگی حاصل کرنا ہے۔(۷۶)

یہاں فرائڈ نے جنس کو وسیع معنوں میں استعمال کیا۔ اسے محض جنسی فعل تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے اشاعتِ ذات کے علاوہ تحفظِ ذات کے لیے بھی استعمال کیا۔ اس لیے اُس کا ماننا ہے کہ لیبیڈو اشاعتِ ذات تک محدود نہیں۔ اس ضمن میں اُس کی رائے ہے۔ ''جب ہم زیادہ گہرائی میں اور بہت دور تک جاتے ہیں...... جنسی توانائی...... لیبیڈو، عام طور پر ذہن میں کارگزار توانائی میں امتیاز کا صرف یہی حاصل ملے گی۔''(۷۷) لیبیڈو اشاعتِ ذات سے تحفظِ ذات اور تحفظِ ذات سے اشاعتِ ذات میں منتقل ہوتی رہتی ہے جس سے جبلتِ حیات کے افعال مستقلاً رُو بہ عمل رہتے ہیں۔ بطور جملۂ معترضہ، اوس بورن کی رائے میں فرائڈ نے 'جنسی' سے ہر طرح کی توانائی مراد لی ہے جس کو لفظ 'محبت' میں سمویا جا سکتا ہے، جیسے ایک جانب اپنی ذات سے محبت اور دوسری جانب والدین اور انسانیت سے محبت اور یہی نہیں مخصوص اشیاء اور مجرد تصورات سے بھی۔(۷۸)

لیبیڈو کا رُخ جب باطن سے خارج کی طرف مڑنا شروع ہوتا ہے تو ابتداء میں لڑکے کے

لیے والدہ اورلڑکی کے لیے والد معروض بنتا ہے۔لاشعوری طور پرلڑکا والد سے اورلڑکی والدہ سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ یہ مرحلہ ابتدائی ہے۔اگراس مرحلہ سے بخوبی نہ گذرا جائے تو تثبیت کی صورت پیدا ہوتی ہے جس سے مراد نوخیزی کی کسی منزل پر جامد ہوجانا ہے۔اس سطح پر جہاں لڑکا والد سے اورلڑکی والدہ سے لاشعوری طور پرنفرت کرنے لگتے ہیں،تثبیت کی جوصورت بنتی ہےاس کے مطابق لڑکے میں ایڈی پس اُلجھاؤ اورلڑکی میں الیکٹرا اُلجھاؤ پیدا ہوتے ہیں۔

فرائڈ نے ان دونوں اُلجھاؤ کو یونانی دیو مالائی قصوں سے اخذ کیا۔ایڈی پس اُلجھاؤ قدیم یونانی ڈرامہ نویس سوفوکلیز کے ڈرامہ ''ایڈی پس ریکس'' سے ماخوذ ہے،جس میں ایڈی پس ایک لنگڑا ہیرو ہے۔اس کا والد لائیس،تھبیس کا حکمران تھا۔اس کی والدہ کا نام یوکاسٹا تھا۔ایڈی پس کی پیدائش پراُس کے والد نے نجومیوں اورکاہنوں سے اس کا زائچہ تیارکروایا جس کے تحت انھوں نے بتایا کہ ایڈی پس بڑا ہوکراسے قتل کردے گا اوروالدہ یوکاسٹا سے شادی کرلے گا۔ اگرچہ نجومیوں اورکاہنوں کی پیشین گوئی کو پورانہ ہوجانے کی بھرپورسعی کی جاتی ہے مگرقسمت کالکھا ہوکررہتا ہے اورلاعلمی کی بنیاد پرایڈی پس والد کوقتل کرکے والدہ سے شادی کرلیتا ہے۔ لیکن بعدازاں صحیح صورتِ حال جان لینے پروالدہ خودکشی کرلیتی ہے جب کہ ایڈی پس اپنی آنکھیں پھوڑ لیتا ہے اوراپنی بیٹی کی معیت میں کسمپرسی اوراحساسِ گناہ کی اذیت سہتے سہتے مرجاتا ہے۔(۷۹)

الیکٹرا اُلجھاؤ بھی سوفوکلیز کے ایک ڈرامہ ''الیکٹرا'' سے لیا گیا ہے جس میں الیکٹرا، اگامینوں اوروالدہ کلی ٹمنسٹرا کی دوسری بیٹی ہے۔ جب یونانی ٹرائے فتح کرکے چلے توسپہ سالاراگامینوں کواپنی پہلی بیٹی دیوی کی قربان گاہ پربھینٹ چڑھانی پڑی۔ اگرچہ دیوی کوبچالیااوراس کی جگہ ہرن کا بچہ رکھ دیا مگراس کی بیوی کلی ٹمنسٹرا اس واقعہ کونہ بھولی۔جب دس برس بعداگامینوں فتح یاب لوٹا توبیوی نے اپنے آشنا آگسٹس کے ساتھ مل کراسے قتل کرڈالا۔ سپہ سالاراگامینوں کی دوسری بیٹی الیکٹرانے والد کےقتل کے انتقام کامنصوبہ بنایا چنانچہ اپنے بھائی ارسٹیس اوراسکے دوست پائلیڈزکے ساتھ مل کراپنی والدہ اوراسکے آشنا کوقتل کردیا۔(۸۰)

فرائڈ نے ایڈی پس اُلجھاؤ اورالیکٹرا اُلجھاؤ کوجنسی زندگی کی سنگِ بنیاد قرار دیا کیونکہ

لبیدو کا خارجی رُخ یہیں سے واضح اور معین ہوتا ہے۔ دراصل یہ اُلجھاؤ ایسے رجحان کی نمائندگی کرتے ہیں جن کے تحت ابتداء میں لاشعوری طور پر لڑکا اپنے والد اور لڑکی اپنے والدہ سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ وہ انھیں اپنا رقیب سمجھتے لگتے ہیں لیکن جب ان میں سپرایغو کی تشکیل ہونے لگتی ہے تو آہستہ آہستہ لڑکے کا آئیڈیل اس کا والد اور لڑکی کی آئیڈیل اس کی والدہ بننا شروع ہوتے ہیں، جس سے ان کے اندر ایک خوفناک قسم کی کشمکش جنم لیتی ہے۔ نتیجتاً لڑکا ایک طرف والد سے نفرت کرتا ہے تو دوسری طرف اس سے ڈرتا بھی ہے۔ ایک طرف اس کا وجود ہی برداشت نہیں کر پاتا اور دوسری طرف خود اس جیسا بننا چاہتا ہے۔ ایسی صورت میں اس میں دوصنفی رجحانات اُبھرتے ہیں جس کے تحت وہ والد کے سامنے زنانہ اور والدہ کے سامنے مردانہ روّیہ اختیار کرلیتا ہے۔ اس مقام پر اگر تثبیت واقع ہوجائے تو لڑکے کی لبیدو کا رُخ والدہ پر مرکوز ہوجاتا ہے جہاں ایڈی پس اُلجھاؤ پیدا ہوجاتا ہے۔ بعینہٖ لڑکی اپنی والدہ سے نفرت اور محبت کے دوصنفی رجحانات کی حامل ہونے کی بنا پر بصورت تثبیت اپنا لبیدو والد پر مرکوز کر دیتی ہے جہاں الیکٹرا اُلجھاؤ پیدا ہوجاتا ہے۔[(۸۱)]

فرائڈ نے نفسی توانائی اور جبلت کو شخصیت کی تشکیل اور استحکام میں بنیادی جزو شمار کیا اور ان کو تمام عمر پر محیط گردانا۔ خصوصاً جنسی جبلت کے حوالے سے اُس نے ایسی تین ارتقائی منازل گنوائیں جہاں زندگی کے ابتدائی پانچ سال بقیہ عمر کے لیے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں کیونکہ انھی سالوں میں شخصیت میں کم وبیش استحکام آچکا ہوتا ہے، یعنی لبیدو کے رُخ کا تعین واضح ہوچکا ہوتا ہے۔

فرائڈ نے جنسی جبلت کے تحت شخصیت کی نمو کے لیے جو ارتقائی منازل بیان کیں، ان کا اجمالی جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ قبل تناسلی منزل:

یہ پیدائش کے بعد پہلے پانچ سالوں پر محیط منزل ہے جو عمر کے لحاظ سے بالترتیب تین ایسے ادوار پر مشتمل ہے جو جسم کے کسی نہ کسی مخصوص شہوت خیز منطقے سے منسوب ہے۔ یہ

ادوار ہیں:

(۱) شفہی دور:

یہ بعداز پیدائش سے لے کر پہلے سال تک کا دور ہے جس میں بچے کی حصولِ لذت کا واحد ذریعہ شہوت خیز منطقہ منہ ہوتا ہے۔ اس دور میں بچہ دوسروں خصوصاً والدہ کا محتاج ہوتا ہے اور منہ کے ذریعہ ہی تسکین حاصل کرنے پر مجبور ہوتا ہے جہاں چوسنا، چبانا، تھوکنا، وغیرہ حصولِ لذت کے ذریعے ہیں۔

(۲) مبرزی دور:

یہ پہلے اور دوسرے سال کے درمیان کا دور ہے جس میں بچے کی حصولِ لذت کا ذریعہ اس کا شہوت خیز منطقہ مبرز ٹھہرتا ہے۔ مبرز وہ مقام ہے جہاں ہضم شدہ غذا کے فاضل مادے کو عملِ ابراز کے تحت خارج کیا جاتا ہے۔ اس دور میں بچہ رفعِ حاجت سے متعلق بیت الخلاء کی تربیت سیکھتے وقت پہلی دفعہ اپنی جبلی ضرورت اور خارجی نظم وضبط سے تعرض کرتا ہے۔

(۳) ذکری دور:

یہ تیسرے سے پانچویں سال تک کا دور ہے جس میں بچے کی حصولِ لذت کا ذریعہ اس کا شہوت خیز منطقہ اس کے جنسی اعضاء ہوتے ہیں، جن سے کھیل کر وہ حظ اُٹھاتا ہے۔ چونکہ مردانہ اور زنانہ جنسی اعضاء ساخت کے اعتبار سے مختلف ہیں، اس لیے لڑکے کا مردانہ ذکری دور اور لڑکی کا زنانہ ذکری دور ہوتا ہے۔ مردانہ ذکری دور میں ایڈی پس اُلجھاؤ اور زنانہ ذکری دور میں الیکٹرا اُلجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔

۲- اخفا کی منزل:

یہ پانچ سے بارہ سال تک کا دور ہے جس مین جنسی جبلت کا رُخ متعین ہوجاتا ہے۔ یعنی جبلت تولید وتناسل کے حیاتیاتی وظیفہ کی تکمیل کے قابل بن جاتی ہے۔ مجموعی طور پر اس دور میں کئی نفسی تغیرات رونما ہوتے ہیں جن کی وجہ سے شخصیت میں استواری اور استحکام پیدا ہوتا ہے۔

۳- تناسلی منزل :

یہ بارہ سال سے پیرانہ سالی یا موت آجانے تک کا دور ہے جس میں لڑکا اور لڑکی صنفِ مخالف کے لیے جنسی کشش محسوس کرنا شروع کر دیتے ہیں جس کا منتہیٰ جنسی ملاپ ہوتا ہے۔ اس دور میں سماجی رویے تشکیل پاتے ہیں اور گروہی سرگرمیاں پروان چڑھتی ہیں۔ یہ دور شخصیت کی نمو کا طویل ترین دور ہے۔ پیرانہ سالی میں پہنچ کر پھر سے بچپن کی طرف مراجعت ہوتی ہے۔ اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ بچہ اور بوڑھا ایک جیسے ہوتے ہیں۔ [۸۲]

فرائڈ نے ان جنسی منازل کی طرف پیش قدمی کو ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ فرض کریں پرانے زمانے کا ایک قبیلہ ہے جو اپنے مال مویشیوں کے ساتھ ایک مقام پر مقیم ہے۔ حالات ایسے ہو جاتے ہیں کہ وہاں چارے اور پانی کی کمی ہو جاتی ہے۔ پھر یہ قبیلہ آگے کی طرف ہجرت کرتا ہے مگر سارے کا سارا قبیلہ وہاں سے چلا نہیں جاتا، کچھ لوگ بہت کم تعداد میں وہاں رہ جاتے ہیں۔ جو قبیلہ سفر اختیار کرتا ہے، اُس وقت تک آگے بڑھتا چلا جاتا ہے جب تک اُسے کوئی نئی چراگاہ میسر نہیں آجاتی۔ پھر وہ اس نئی چراگاہ میں قیام کر لیتا ہے۔ مگر کچھ زمانے گذرنے کے بعد وہاں بھی چارے اور پانی کی کمی ہو جاتی ہے۔ پھر یہ قافلہ مزید آگے بڑھتا ہے اور ایسے مقام پر آجاتا ہے جہاں قدرتی وسائل بہت ہیں۔ وہ اس نئے مقام پر مستقل قیام کر لیتا ہے۔ لیکن پہلے دو مقامات جہاں سے گذر کر وہ آیا، ان سے اس کا رشتہ اس لحاظ سے قائم رہتا ہے کہ اس کے کچھ لوگ ابھی تک وہاں آباد ہیں۔

خواہ اس نئے مقام پر اس کا قیام ہمیشہ کے لیے ہو مگر کبھی کبھار ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ کوئی دشمن اس پر حملہ آور ہو اور اسے بہ امر مجبوری مراجعت کرنی پڑے۔ تب وہ ان مقامات پر واپس جا سکتا ہے جہاں اس نے پیشتر بھی قیام کیا تھا۔ یہ درمیانی مقام بھی ہو سکتا ہے اور وہ مقام بھی جہاں سے سفر شروع کیا تھا۔ [۸۳] فرائڈ کے نزدیک، فرد کا جنسی سفر آگے بھی بڑھ سکتا ہے اور پیچھے بھی پلٹ سکتا ہے۔ اس کا دارومدار ان حالات پر ہے جن سے وہ گذرتا ہے۔ قبل تناسلی سے تناسلی منزلوں تک کئی موڑ ایسے آتے ہیں جو جنسی زندگی کے لیے اہم ہوتے ہیں۔

دفاعی میکانیت

شخصیت کی تعمیر و ترقی کے دوران خارج کے ممکنہ خطرات سے نپٹتے وقت ایغو کو کئی دفعہ خبیت اور تشویش کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ خبیت سے مراد وہ رکاوٹ ہے جو کسی مطلوبہ ہدف کے حصول کے دوران کھڑی ہو جاتی ہے، جیسے بھوک مٹانے کے لیے روٹی درکار ہوتی ہے اور اس کا حصول اس لیے مشکل ہو جائے کہ پیسے نہیں۔ یہاں پیسے نہ ہونے کی وجہ سے خبیت پیدا ہوگی۔ تشویش سے مراد کوئی بھی ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہیجانی احساس ہے، جیسے بھوکے کو اپنی بھوک مٹانے کے لیے اپنی خبیت سے چھٹکارا نہ مل پائے تو تشویش جنم لیتی ہے۔ بہر حال، ایغو کو کبھی بھی کسی بھی صورتِ حال میں کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو نتیجتاً خبیت اور تشویش پیدا ہوتے ہیں۔ ان سے چھٹکارے کے لیے ایغو کو فکری استدلال کے ہتھکنڈے استعمال کرنے پڑتے ہیں لیکن اگر ایغو عقلی حربے استعمال کرنے میں ناکام رہے تو جو بھی غیر عقلی اور لاشعوری طریقے اپنائے جاتے ہیں تاکہ خبیت اور تشویش کم یا ختم ہو جائے، وہ دفاعی میکانیت [۸۴] کہلاتے ہیں۔ اس کی اہم ترین نکات دو ہیں:

۱۔ حقیقت کو جھٹلانا، مسخ کرنا یا باطل قرار دینا۔

۲۔ شعوری طور پر اپنا فریضہ یوں ادا کرنا کہ فرد سمجھ ہی نہ پائے کہ ہو کیا رہا ہے۔

دفاعی میکانیت کی کئی شکلیں ہیں مگر چند ایک کا تذکرہ ضروری ہے۔ انھیں اجمالاً دیکھتے ہیں۔

۱- ابطان

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش سے جنم لینے والی ذہنی اعمال و افعال کو غیر ارادی طور پر لاشعور میں پھینک دیا جاتا ہے مگر ان سے وابستہ نفسی قوت بیدار رہتی ہے۔ ابطان گویا اس شے کے بارے میں غیر ارادی فراموشی کا عمل ہے کہ جس کو ناخوشگواری سے عبارت کیا جاتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ اڈ، ایغو اور سپر ایغو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے توانائی کا تراکم کرتے ہیں۔ تراکم دراصل نفسی توانائی کا وہ ڈھیر ہے جو فوری طور پر کسی جبلی تقاضے کو پورا کرنے کے لیے مصروفِ عمل عضویہ کی مدد کے لیے آ پہنچتا ہے اور جبلی تقاضا پورا ہوتے ہی

معدوم ہوجاتا ہے۔ اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے بعض تراکم خبیت اور تشویش کا باعث بنتے ہیں۔ چنانچہ شعور کو ان تراکمات کے متوقع منفی اثرات سے بچانے کے لیے مزاحمتی تراکم معرضِ وجود میں لانے پڑتے ہیں۔ مزاحمتی تراکم دراصل نفسی توانائی کا وہ ڈھیر ہے جو فی الفور کسی جبلی ہیجان اور اس کی نفسی توانائی بصورت تراکم کے مضطرب بہاؤ کے آگے بند باندھتا ہے۔ یہ مزاحمتی تراکم جو اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے تراکمات کے ردِعمل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، درحقیقت ابطان کا عمل پیدا کرتے ہیں جس کی وجہ سے اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے تراکم شعور میں نہیں اُبھر سکتے، جیسے ہسٹیر یائی اندھا پن یا ہسٹیر یائی فالج۔ اس کی دضاحت گذشتہ صفحات میں لاشعور کے ضمن میں پہلے ہی بیان کر دی گئی ہے۔

۲۔ اضلال

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش سے بچنے کے لیے اپنی نفرت کو کسی دوسرے سے منسوب کر دیا جاتا ہے۔ یہ واضح کر دینے کی بجائے کہ فلاں سے مجھے نفرت ہے، یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ فلاں مجھ سے نفرت کرتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ اڈ یا سپر ایغو کے دباؤ سے ایغو تشویش کا شکار ہوجاتا ہے لیکن اس تشویش کے اسباب وعلل کو داخلی طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ اسے خارجی دنیا سے منسوب کیا جاتا ہے، جیسے ایک طالبعلم امتحان میں نقل لگانا چاہتا ہے لیکن اس کا سپر ایغو اسے اس کی اجازت نہیں دیتا۔ نتیجتاً وہ دوسرے طلباء کے بارے میں متوحش رہتا ہے اور الزام تراشی شروع کر دیتا ہے کہ وہ امتحان میں نقل لگاتے ہیں جب کہ وہ ایسا نھیں کرتے۔

۳۔ تعقیل

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش پیدا کرنے والے ناخوشگوار اور نا قابلِ قبول محرک کو خوشگوار اور قابلِ قبول محرک میں بذریعہ عقلی جواز بدل دیا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر تعقیل داخلی ناخوشگوار اور نا قابلِ قبول جبلت کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے کسی عقلی جواز کی تلاش کا نام ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ ایغو پر کبھی کوئی ناخوشگوار اور نا قابلِ قبول جبلت اپنا

براہِ راست دباؤ ڈالتی ہے اور تشویش کا سبب بن سکتی ہے تو اس جبلت کو عقلی و منطقی طور پر خوشگوار اور قابلِ قبول بنا کر متوقع تشویش کو کم یا ختم کر لیا جاتا ہے، جیسے ایک غصیلا والد اپنے بچے کی پٹائی کر ڈالے اور دوسروں سے کہتا پھرے کہ اس نے بچے کی پٹائی اس کی اصلاح کی خاطر کی ہے۔ اور اس طرح مارنے کے اصل محرک یعنی غصہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ یہاں بچے کی اصلاح ایسا عقلی جواز ہے، جس کو غصہ کی جبلت اور محرک سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

۴۔ تشکیل ردِ عمل

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش سے نپٹنے کے لیے اصل محرک کو پسِ پشت ڈال کر اسی کا متضاد محرک اپنا لیا جاتا ہے کیونکہ اصل محرک کو ناپسندیدہ اور ناخوشگوار اور اس کے متضاد محرک کو پسندیدہ اور خوشگوار تسلیم کر لیا گیا ہوتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ کوئی جبلت براہِ راست ایغو سے یا سپر ایغو کے توسط سے اثر انداز ہوتی ہے تو اس سے خبیت یا تشویش کا امکان ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے بچنے کی خاطر ایغو اصل جبلت سے پہلو تہی کر کے اس کی متضاد جبلت کو اُبھارتا ہے۔ مثلاً نفرت کی جبلت اُبھرنے سے تشویش پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے لہٰذا اسے چھپانے کے لیے محبت کی جبلت کو اُبھارا جاتا ہے۔ پس، ایسی میکانیت جو ایک جبلت کو شعور میں اُبھرنے سے بچانے کے لیے کسی متضاد جبلت کا نقاب پہن لے تو اسے اصطلاحاً تشکیل ردِ عمل کہیں گے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کوئی کنواری لڑکی اپنی معمر والدہ کے ساتھ رہتی ہے اور اُس کی واحد کفیل ہے۔ من میں شادی کی شدید خواہشمند ہے لیکن والدہ کی خدمت کی بدولت شادی نہیں کر پاتی۔ ایسی صورت میں اس کے اندر لاشعوری طور پر والدہ سے نفرت کی جبلت پنپتی ہے لیکن شعوری طور پر والدہ سے نفرت کرنا معیوب اور ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے، اس لیے وہ شعوری طور پر اپنی والدہ سے شدید محبت کی جبلت اُبھار لیتی ہے۔

۵۔ استبدال

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش پیدا کرنے والا محرک غیر مبدل

رہتا ہے لیکن اس محرک کا ہدف کسی دوسرے ہدف سے بدل دیا جاتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ اڈ کی جبلتوں کا ہدف اپنی توانائی کو نکاسی کا راستہ فراہم کرتا ہے تا کہ اڈ کو لذت کا احساس مل سکے۔ لیکن اگر کسی جبلت کی مطلوبہ ہدف تک رسائی ہو پائے تو توانائی کی نکاسی کا راستہ بند ہونے کا خطرہ ہوتا ہے جس سے خبیت یا تشویش پیدا ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں جبلت اپنا ہدف بدل لیتی ہے جہاں اس کی توانائی کا ارتکاز ہوتا ہے اور نتیجتاً ممکنہ خبیت یا تشویش سے چھٹکارا مل جاتا ہے۔ مثلاً کسی کلرک کو اُس کا آفیسر ٹھیک ٹھاک بے عزت کر دے اور بدلے میں کلرک آفیسر پر اپنا غصہ نہ نکال سکے کیونکہ نوکری جانے کا خطرہ ہے تو وہ کلرک اپنا غصہ گھر آ کر اپنے بیوی بچوں کو برا بھلا کہہ کر نکال دے تو یہ استبدال ہوگا۔

۶۔ تصعید

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویس سے بچنے کے لیے لاشعوری طور پر خالصتاً جنسیاتی قوت کو خالص جنس سے علیحدہ کر کے غیر جنسی فعل کی طرف موڑ دیا جاتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ لاشعوری جنسیاتی قوت کے مہیج کو ایسی جانب موڑ دیا جاتا ہے جہاں جنسیاتی قوت تہذیبی، فکری، اصلاحی یا سماجی دھارے میں بہنے لگے۔ اس مقام پر جنس کا شائبہ تک موجود نہیں رہتا مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس سے متعلق جذبات ہی معدوم ہو جائیں۔ مثال کے طور پر کوئی کنواری عورت جس کی عمر زیادہ ہو چکی ہو اور شادی کے امکانات قریباً ختم ہو چکے ہوں، وہ اپنی جنسی جبلت کی تلافی چھوٹے بچوں کی نرسری کھول کر پوری کر لیتی ہے جہاں چھوٹے بچے اسے مادرانہ جذبے کی آسودگی فراہم کرتے ہیں۔

۷۔ مماثلت کاری

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش سے نپٹنے کے لیے اپنے آپ کو کسی دوسرے کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر مماثلت کاری، بیرونی اشیاء یا بالخصوص اشخاص کی صفات کو داخلی طور پر اپنانے کا عمل ہے۔ مماثلت کاری ابتدائی نرگسی رجحانات، خبیت اور تشویش، اعدام معروض اور نواہی و ممنوعات کے خوف کی وجہ سے جنم لیتی ہے۔ نرگسی

رجحانات کے تحت بچہ اپنے مردانہ خدوخال کو پسند کرتا ہے اور اسی رجحان کے تحت دوسروں کے مردانہ خدوخال کو بھی پسند کرتا ہے۔ اس لیے پسند نہیں کرتا کہ وہ انھیں اپنانا چاہتا ہے بلکہ اس لیے پسند کرتا ہے کہ ان کے خدوخال اسے اپنا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ خبیت اور تشویش کے تحت مماثلت کاری یوں اُبھر سکتی ہے جیسے کوئی لڑکی چاہے جانے کی متلاشی ہو اور اپنا موازنہ ان سہیلیوں سے کرے جو کسی نہ کسی کی محبوبہ ہوں، ایسے موازنے سے وہ اپنے اندر وہ رنگ ڈھنگ اپنانے کی کوشش کرے جو اس کی سہیلیوں میں ہے۔ اعدام معروض کے تحت مماثلت کاری یوں پیدا ہوتی ہے جیسے کسی کا والد فوت ہو جائے اور اس کا بیٹا انھی اقدار و اعمال کو اپنا لے جو اس کی والد کی شخصیت کا حصہ تھے۔ نواہی و ممنوعات کے خوف سے پیدا ہونے والی مماثلت کاری کی مثال یوں ہوگی۔ کوئی شخص اپنے سے فائق کسی شخص یا حاکم کے نواہی و ممنوعات کو اپنا لے یا کوئی بچہ اپنے والدین کے نواہی و ممنوعات کو بعینہٖ اپنا لے اور ان کی وجہ سے اس میں سپر ایغو کا حصہ ضمیر تشکیل پا جائے۔

۸- رجعت

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں خبیت اور تشویش کے ردِعمل کے طور پر نفسی قوت ارتقائی منازل سے پلٹ کر ابتدائی منازل کی طرف چلی جاتی ہے۔ گویا کھویا ہوا اعتماد بحال کرنے کی خاطر ایک دفعہ پھر سے طفلانہ حرکات وسکنات اور ماضی کی گذشتہ حرکات وسکنات کی طرف پلٹا جاتا ہے۔ رجعت میں دراصل فرد اپنی عمرِ رفتہ کو آواز دے کر پیچھے کی طرف دوڑا دیتا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ زندگی میں جب نت نئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ان سے نپٹنا مشکل ہو جاتا ہے تو راہِ فرار اختیار کرتے ہوئے اس ماضی کی حالت کی طرف پلٹا جاتا ہے جب ویسی مشکلات کا سامنا نہیں ہوتا تھا۔ مثلاً کسی لڑکی کی بے وفائی کی وجہ سے تمام تر عورتوں سے نفرت کرنا، دَر دَر کی ٹھوکریں کھانے کے بعد اپنے خوابوں کی دنیا میں مگن ہو جانا، وغیرہ۔

۹- تثبیت

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جس میں عضویاتی ارتقائی تبدیلیوں کے تدریجی مراحل تو

بخوبی طے ہوتے چلے گئے ہوں مگر کسی خبیت یا تشویش کی وجہ سے نفسیاتی ارتقائی تبدیلیوں کے تدریجی مراحل بخوبی طے نہ ہو پائیں اور نفسیاتی تبدیلی کا عمل عضویاتی تبدیلی کے کسی مرحلہ پر اس طرح رُک جائے کہ عضویاتی تبدیلی تو آگے بڑھ جائے مگر نفسیاتی تبدیلی وہیں کی وہیں رہ جائے۔ دراصل تثبیت کا شکار ہونے والا اگلی نفسیاتی تبدیلی کو اس لیے قبول نہیں کر پاتا کہ اس کے پیشِ نظر متعدد خطرے اور اندیشے ہوتے ہیں۔ مثلاً پہلی دفعہ کسی لڑکے کو سکول میں داخل کرایا جائے اور وہ اپنے اندر طرح طرح کے وسوسے اور اندیشے پالے رکھے اور خود کو نئے ماحول میں ڈھالنے میں ناکامی محسوس کرے اور ان اندیشوں اور وسوسوں سے باہر نہ نکل پائے، وہ تثبیت کا شکار ہوتا ہے۔ اسے پرانے ماحول سے نکل کر نئی زندگی میں داخل ہوتے ہوئے جو تشویش محسوس ہوتی ہے اسے تشویش فراق کہا جاتا ہے۔ گویا تشویش فراق سے چھٹکارا نہ ہو پائے تو تثبیت جنم لیتی ہے۔

۱۰- بے راہ روی

دفاعی میکانیت کی وہ شکل ہے جہاں نارمل جنسی زندگی کو چھوڑ کر فروعی جنسی مقاصد اپنا کر آسودگی حاصل کی جاتی ہے کیونکہ بہیمانہ خیالات و میلانات مبطون نہیں ہوتے۔ نتیجتاً عمر کے ساتھ ساتھ جنسی معاملات میں اعتدال نہیں برتا جاتا جس کی وجہ سے ذہن پراگندگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ غیر جنسیت سے وابستہ کاموں سے خود کو معذور سمجھا جاتا ہے اور بہیمانہ خیالات و میلانات پر صحت مندانہ قابو نہ رکھ سکنے کی وجہ سے جنسی لحاظ سے آسودگی حاصل کرنے کے دیگر ذرائع اپنائے جاتے ہیں جو بے راہ روی پر منتج ہوتے ہیں۔ جیسے عضو پرستی، جلق، ہم جنس پرستی، وغیرہ۔ کج روی کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں طفلانہ جنسی رجحانات کا اثر دیر پا ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ جو مسرت فروعی جنسی فعل سے حاصل ہوتی ہے، اسے نارمل جنسی فعل سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

دفاعی میکانیت شخصیت کی استواری و استحکام میں مددگار ثابت ہوتی ہے لیکن اگر یہ مبالغہ آمیز حد تک بڑھ جائے تو عصبانیت اور اگر ناکام ہو جائے تو اختلالِ ذہنی کی کوئی نہ کوئی صورت

جنم لیتی ہے۔ نارمل زندگی گذارنے کے لیے جہاں عقلی اور صحت مندانہ بالغ نظری کی ضرورت ہوتی ہے وہاں کہیں نہ کہیں دفاعی میکانیت کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ فرائڈ کے نزدیک، مستحکم شخصیت کوئی مثالی شخصیت کا تصورنہیں۔ مثالی شخصیت وہ ہوتی ہے جو ماحول سے بہترین تسویداورہم آہنگی حاصل کر چکی ہو۔ مستحکم شخصیت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ماحول سے بہترین تسوید یافتہ اورہم آہنگ ہو۔ لہٰذاضروری نہیں کہ وہ احساسِ محرومی، خبیت، تشویش، اطناب، کشیدگی، تصادم وکشمکش، وغیرہ سے قطعی پاک ہو۔ مستحکم شخصیت وہ ہوتی ہے جو نامساعد حالات اورزندگی کے نشیب و فراز کا استقلال سے مقابلہ کرنے کی اہل ہواورایسے روّیوں کواُستوارکرچکی ہوجن کی مدد سے اطناب اورکشیدگی پیداکرنے والے حالات سے بطریقِ احسن نپٹ سکے۔ اس اعتبارسے فرائڈ کے ہاں کسی مثالی شخصیت کی کوئی گنجائش نہیں۔ بطورلب لباب، فرائڈ نے مستحکم شخصیت کے لیے یہ اصول وضع کیا کہ اگرنفسی توانائی اپنے اظہارونکاس کے لیےکم وبیش مستقل اوریکساں راستے متعین کرلےتو متوقع اطناب وکشیدگی اپنی حد سے تجاوزنہیں کرپائے گی جس سے نتیجتاً مستحکم شخصیت تشکیل پائے گی۔ (۸۵)

نظریۂ شخصیت کا پس منظر

فرائڈ کا نظریۂ شخصیت زندگی کی اس شکل پرعائدہوتاہے جوارتقائی منازل طے کرکے انسانی روپ میں متشکل ہوئی ہے۔ وہ انسانی روپ سے ماوراء کسی بھی الوہی ہستی کے وجودکوتسلیم نہیں کرتا۔ لہٰذاانسان کی شخصیت کا سرچشمہ کوئی الوہی ہستی نہیں بلکہ وہ اپنے ہی باطن کا پھوٹا ہواخارجی اظہارہے کیونکہ اس کی جبلتوں کی نفسی توانائی جب باطن کی اتھاہ تاریکیوں سے خارج کےاُجالے میں اپنانکاس کرتی ہےتوشخصیت کا چولا تیارہوتاہے۔ اس طرح فرائڈانسانی شخصیت کےنظریہ کوانسان تک ہی محدودرکھتاہے۔ وہ خودشناسی کے اکتشاف کے دوران انسان کے باطن سے آگےنہیں جاپاتااورنتیجتاً ہرمعاملہ کو باطن کی عینک سے دیکھتاہے۔

چونکہ فرائڈ کا نظریۂ شخصیت انسان سے شروع ہوکرانسان پرہی ختم ہوجاتاہے، اس لیے

اس کے نظریہ کے پس پردہ جو فلسفہ کارفرما ملتا ہے وہ ایک ایسا پس منظر پیش کرتا ہے جس سے شخصیت کی اساس، ساخت، حرکی اور دفاعی میکانیت کے نظام کی فکری بنیادیں سامنے آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ کسی نظریہ کے پیش منظر کو اس کے پس منظر کے بغیر نہیں جانا جاسکتا۔ اس لیے ان نکات کا طائرانہ جائزہ لینا ضروری ہے جو فرائڈ کے نظریۂ شخصیت کا پس منظر واضح کرتے ہیں۔ ان نکات کا اجمالی احاطہ حسبِ ذیل ہے۔

۱۔ شخصیت کا وقوف

فرائڈ شخصیت کے وقوف کے لیے سائنسی فکر کو بہترین خیال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک سائنسی فکر کا بنیادی فریضہ حقائق کو دریافت کرنا ہے اور انھیں بعینہٖ بیان کر دینا ہے۔ سائنسی فکر کی خصوصیات سے ہی اس کی اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس ضمن میں فرائڈ جن خصوصیات کو سامنے لاتا ہے انھیں اسی کے فلسفۂ حیات کے متعلق لیکچر (۸۶) "A philosophy of life" سے اخذ کریں تو مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔

۱۔ سائنسی فکر انسانی ذاتیات اور جذبات کو اپنے احاطہ میں کسی طور مخل نہیں ہونے دیتی۔

۲۔ سائنسی فکر ان اشیاء کی کھوج اور صداقت کو جاننے کے بارے میں متمنی ہوتی ہے جو فی الفور اور واضح افادے کی معلوم نہیں ہوتیں۔

۳۔ سائنسی فکر حسی تجربہ کی بدولت اپنے نتائج وضع کرتی ہے بشرطیکہ اس کی مناسب اور محتاط جانچ پڑتال کر لی گئی ہو۔

۴۔ سائنسی فکر قصداً تجربات کے ذریعہ ایسے نظریات سامنے لاتی ہے جن کو روزمرہ کے عمومی ذرائع سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

۵۔ سائنسی فکر نظریۂ مطابقت کے علاوہ صداقت کا کوئی معیار قبول نہیں کرتی۔ صداقت کے نظریۂ مطابقت کی رُو سے صرف وہی بیان صحیح مانا جاتا ہے جو خارجی حقائق اور معروضات سے عین مطابقت رکھتا ہو۔

۶۔ سائنسی فکر کی تجربات کی بنیاد پر قائم شدہ صداقت مشروط اور عارضی ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے

آج کی صداقت آنے والے کل کی صداقت سے بدل جائے۔ گویا آج کا سچ مستقبل کے سچ کے سامنے جھوٹ ہے اور مستقبل کا یہی وہ سچ ہے جسے کھوجنے کے لیے سائنسی تگ وتاز کرنا پڑتی ہے۔

۷۔ سائنسی فکر کے ثمرات انسانوں کے کسی مخصوص طبقہ تک محدود نہیں بلکہ پوری بنی نوع انسانوں پر مساوی اثر چھوڑتے ہیں۔

۸۔ سائنسی فکر تحلیلی نوعیت کی حامل ہے اور علم کو جزئیات میں بانٹ کر ایسے عالمگیر اور مجرد قوانین وضع کرتی ہے جو اس علم کی کامل توضیح کرتے ہیں۔

۹۔ سائنسی فکر ناقدانہ تجزیہ کی حامل ہے۔ دیومالائی طرزِ فکر، اساطیر، واہمہ، توہم پرستی، کشف و وجدان، وحی، مذہبی واردات اور نام نہاد سائنسی فکر کی بناوٹی اصلیت اور صداقت کا جھوٹا چوغہ اُتار پھینکتی ہے۔

۱۰۔ سائنسی فکر کا فریضہ سند تھوپنا نہیں۔ البتہ سائنسی فکر کے اصول اور قوانین اُس وقت سند کا درجہ حاصل کر جاتے ہیں جب استقرائی استدلال کی مدد سے عمومی اور عالمگیر حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سند سائنسی فکر کا دعویٰ نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ البتہ تجربات در تجربات سے گذرتے ہوئے اس کی کیفیت بدلتی رہتی ہے۔

فرائڈ سائنسی فکر کو ابھی حال ہی میں نمودار ہوئی ذہنی سرگرمی سمجھتا ہے جو گویا نوخیز ہے۔ البتہ اس کی خواہش ہے کہ ایک روز انسانی ذہن پر سائنسی فکر کی اجارہ داری قائم ہو جائے۔ اُس کا لکھنا ہے۔ ''ہماری مستقبل کے لیے بہترین اُمید یہ ہے کہ عقل...... سائنسی روح...... کو بروقت انسانی ذہن پر اپنی آمریت قائم کرنا چاہیے۔''(۸۷) سائنسی فکر اسی طرح حقائق کو واضح کرتی چلی جاتی ہے جس طرح کوئی سنگ تراش پتھر کو تراش خراش کے مطلوبہ نمونہ تیار کرتا ہے، نجانے کتنی بار اسے کبھی کہیں سے اور کبھی کہیں سے تراش خراش کرنا پڑتی ہے اور تب کہیں جا کر ایک تسلی بخش نمونہ تیار ہوتا ہے۔

فرائڈ کے مطابق، سائنسی فکر میں موضوعیت کا کوئی دخل نہیں۔ یہ خالصتاً معروضیت کی حامل ہے کیونکہ اس کی بنیاد نظریۂ مطابقت پر ہے۔ سائنسی فکر کے اس مقصد کو عیاں کرتے

ہوئے اُس کا لکھنا ہے۔''اس کا مقصود حقیقت کے ساتھ مطابقت کو پہنچنا ہے۔ کہنے کا مطلب ہے کہ ہم سے خارج میں جو موجود ہے اور ہم سے علیحدہ آزادانہ طور پر موجود ہے اور جیسے کہ ہماری تمناؤں کی خیبت یا فیصلہ کن تکمیل کی صورت میں تجربہ نے سکھایا ہے۔ خارجی دنیا کے ساتھ مطابقت، جسے ہم صداقت کہتے ہیں۔''(۸۸) مزید براں، اُس کا مؤقف ہے کہ نظریۂ مطابقت کو صداقت کی کسوٹی نہ مانا گیا تو صداقت کا کوئی بھی دعوی غیر مرئی ہوگا۔ اس کے الفاظ میں، ''اگر صداقت کی کسوٹی، خارجی دنیا کے ساتھ مطابقت معدوم ہو جائے تو ہمارا کچھ بھی ماننا، مکمل طور پر بے وقعت ہے۔''(۸۹)

اسی سوچ کے تحت فرائڈ نے آئن سٹائن کی سائنسی فکر کو رگیدا کیونکہ اُس کے مطابق وہ نظریۂ مطابقت سے میل نہیں کھاتی۔ اس کا مؤقف ہے کہ بلاشبہ نظریۂ اضافت کا آغاز سائنسی فکر کی طرز پر ہوا مگر بعدازاں وہ اس ڈگر سے ہٹ گیا جس بنیاد پر اس نے اپنے سائنسی مقدمات قائم کیے۔ اس بنیاد کو اپنے پاؤں تلے سے سرکا لیا، گویا خودکشی کا مرتکب ہوا۔ فرائڈ نے اس کے نظریۂ اضافت کو نراج کا نظریہ قرار دیتے ہوئے لکھا۔''اس نراج پسندانہ اصول کے مطابق، صداقت جیسی کوئی شے موجود ہے نہ خارجی دنیا کا کوئی یقینی علم۔ جس کو ہم سائنسی حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ محض ہماری اپنی خواہشات اور تمناؤں کا حاصل ہے جو مختلف خارجی حالات کے تحت تشکیل پاتے ہیں، کہنے کا مطلب ہے کہ یہ پھر سے واہمہ ہی ہے۔''(۹۰) آئن سٹائن کے نزدیک خارجی اور معروضی دنیا کا وجود غیر یقینی ہے۔ وہ سائنسی صداقت کو فرد کی خواہشات اور ضروریات کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ دوسروں لفظوں میں وہ فرد کی موضوعیت کو خارج کی معروضیت پر مقدم ٹھہراتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صداقت کا نظریۂ مطابقت معروضیت کا مرہونِ منت ہے، موضوعیت کا نہیں۔ اس لیے فرائڈ کے نزدیک آئن سٹائن اپنی سائنسی فکر کی چادر میں دھوکہ لپیٹے ہوئے ہے، اس بنا پر اسے سائنسی فکر کہنا زیادتی ہوگا۔

اسی تناظر میں فرائڈ کشف یا وجدان جیسے ذریعہ ہائے علم کو بھی کوئی وقعت نہیں دیتا کیونکہ صداقت کے نظریۂ مطابقت کی کسوٹی پر اس کی پرکھ نہیں ہوسکتی۔ وہ وجدان کو انسانی ذہن کا واہمہ یا تکمیلِ خواہش کا پَرتو سمجھتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔''وجدان اور الہام بشرطیکہ موجود ہوئے تو انھیں

محتاط طور پر وا ہمے یا تکمیلِ خواہشات ہی شمار کیا جا سکتا ہے۔"[۹۱] جن حضرات کا یہ خیال ہے کہ صداقت کی تلاش میں فکر کے علاوہ کشف یا وجدان کو بھی مدِ نظر رکھنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ انسان کو وسیع النظر، غیر متعصب اور روشن خیال ہونا چاہیے۔ فرائڈ کا ان حضرات سے شدید اختلاف ہے۔ اس کے نزدیک ایسا خیال سراسر مغالطہ پر مبنی ہے۔ کشف یا وجدان کو کسی تنگ نظری یا تعصب پسندی کی وجہ سے ردّ نہیں کیا جا رہا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنسی کام ہی واحد راستہ ہے جو خارجی حقیقت کو کھوجنے کی جانب لے جا سکتا ہے۔ یہ ایک بار پھر سے محض واہمہ ہوگا اگر وجدان یا مشاہدۂ باطن سے کوئی توقع رکھی جائے۔[۹۲] صرف اتنا ہی نہیں، فرائڈ نے یہ بھی باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ صداقت کا صرف ایک ہی رُخ ہوتا ہے اور وہ ہے، "صداقت اور صرف صداقت"، جو کسی سمجھوتے یا حد بندی کو نہیں مانتی اور نہ ہی اس کا کوئی جز کسی طور پر غصب کیا جا سکتا ہے۔[۹۳] صداقت واحد حقیقت کی آئینہ دار ہے اور صرف سائنسی فکر سے ہاتھ آتی ہے۔ بحیثیت مجموعی، فرائڈ کی سوچ کا ماحصل یہ ہے کہ کائنات کے علم کا اور کوئی ذریعہ نہیں ماسوا انتہائی محتاط تصدیق شدہ مشاہدے کے، جس کو درحقیقت تحقیق کہا جاتا ہے اور وحی، وجدان یا الہام سے کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔[۹۴]

۲۔ شخصیت کا فلسفیانہ خاکہ

فرائڈ کا نظریۂ شخصیت جس تانے بانے سے بُنا معلوم ہوتا ہے، اسے جان پائیں تو اس کے نظریۂ شخصیت کا ابتدائی نظری خاکہ مل سکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر، اُس کے نظریۂ شخصیت کے پیچھے جو فلسفہ کارفرما ہے، اسے اُجاگر کرنے سے اس کے نظریۂ شخصیت کا فلسفیانہ خاکہ کھینچا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کوئی خاکہ تیار کیا جائے تو وہ ان نکات کا حامل ہوگا جن کا یہاں اجمالی طور پر احاطہ کیا جاتا ہے۔

(ا) فطریت پسندی

فرائڈ سائنسی فکر کے نشہ میں سرشار ایک ایسا فطرتیت پسند نظر آتا ہے جس کے نزدیک ہر قسم کا مظہر چاہے وہ روحانی نوعیت کا حامل ہی کیوں نہ ہو، کسی نہ کسی طبعی یا نفسی مقدم کا نتیجہ

ہوتا ہے۔ وہ طبعی اور نفسی واردات کی ایسی ثنویت کا حامی ہے جو متوازیت کی حامل ہے۔ لیکن اس کے ہاں متوازیت کا ڈھنگ بڑا نرالا ہے کیونکہ طبعی اور نفسی واردات متوازی ہونے کے باوجود اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ہر قسم کا نفسی تجربہ کسی نہ کسی طبعی عمل کا نتیجہ ٹھہرتا ہے۔ بادی النظر میں یہ معاملہ صرف پس مظہریت کا دکھائی دیتا ہے۔ اس بنا پر پروفیسر جیمز، فرائڈ کو ایک ایسا طبی مادیت پسند قرار دینا پسند کرتا ہے جو پس مظہریت کے حق میں ہے۔ (۹۵)

اس اعتبار سے شخصیت، ذہن اور جسم کی ثنویت میں اس طرح بٹی ہے کہ جہاں ذہن جسم کا محتاج ہے۔ چکر اصل میں یہ ہے کہ سائنسی فکر کا فریضہ علت اور معلول کو دریافت کرنا ہے۔ اس نظریۂ تعلیل کا اطلاق جب فرائڈ شخصیت کے زمرہ میں کرتا ہے تو اسے نفسی واردات کی علت طبعی عوامل میں نظر آتی ہے۔ نیز سائنسی فکر کو صداقت کے نظریۂ مطابقت سے منتھی کرنے کی وجہ سے نفسی واردات کا کوئی ایسا ثبوت ضروری ہے جس کے بارے میں کہا جا سکے کہ نفسی واردات فلاں خارجی عمل سے میل کھاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ خارج سے مطابقت تب ہی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ مادی نوعیت کی حامل کوئی شے ہو۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ سائنسی فکر کے نظریۂ تعلیل اور صداقت کے نظریۂ مطابقت کی بنیاد پر فرائڈ کا نظریۂ شخصیت متوازیت کے روپ میں ایک قسم کے مادیت کے فلسفہ پر مبنی ہے۔ یہ بات الگ ہے کہ فرائڈ شخصیت کی تفہیم کے سلسلہ میں خارجی فطرت کی بجائے باطنی فطرت کو ملحوظِ خاطر رکھتا ہے۔

(۲) نفسی جبریت

سائنسی فکر پر مبنی مادیت پسندی کے قانونِ تعلیل کا لامحالہ نتیجہ نفسی جبریت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے جو آزادئ اِرادہ کی نفی کرتا ہے اور اس تصور کو تقویت دیتا ہے کہ اگر اِرادی فعل کا نفسیاتی تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ کوئی بھی عمل آزاد نہیں ہوتا۔ موقع محل کی نسبت سے ہر عمل کا تعین کسی نہ کسی قوی لاشعوری محرک کی بدولت ہوتا ہے۔

فرائڈ کے نزدیک ہر لاشعوری محرک بنیادی طور پر معصوم ہوتا ہے لیکن جونہی لاشعور کی اتھاہ گہرائی سے باہر نکلنے لگتا ہے تو شعور کی عدالت میں اس کے بارے میں نیک یا بد ہونے کا لیبل

لگا دیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نیک محرکات کی تشفی و تکمیل کردی جاتی ہے لیکن بد محرکات کو مبطون کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ادھر لاشعور سے نفسی جبریت کی حقیقت کا صحیح معنوں میں پتہ چلتا ہے اور آزادیٔ اِرادہ کے مغالطہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ درحقیقت، ہوتا ایسے ہے کہ خارجی اخلاقی اصولوں سے بے بہرہ اڈ اپنی تراکمات سے خارجی اصولوں سے بہرہ ور ایغو اور اوامر و نواہی کے آدرش تراشے ہوئے سپر ایغو کی متمائز مزاحمتی تراکمات سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اگر سرکش اڈ کی تراکمات کامیاب ہوجائیں تو اخلاقی جرم سرزد ہوجاتا ہے اور اگر ایغو یا سپر ایغو کی مزاحمتی تراکمات کامیاب رہیں تو اخلاقی جرم سرزد نہیں ہوتا۔ تراکمات اور مزاحمتی تراکمات کی رسہ کشی میں کسی طرف کا کمزور یا طاقتور پڑ جانا، متعلقہ لاشعوری محرک کے متوقع عمل کا فیصلہ کردیتا ہے۔ ایسا فیصلہ نفسی جبریت کا حامل ہے۔ اسے ایک سادہ سی مثال سے سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص پستول کی نلی پر انگلی رکھے اپنے دشمن کا نشانہ لے، اُس لمحہ اگر اڈ کی تراکمات کو ذرا سی تقویت مل جائے تو وہ اپنے دشمن کو گولی مار دے گا، قاتل بن جائے گا، اُس پر مقدمہ چلے گا اور سزا پائے گا۔ اور اگر ایغو یا سپر ایغو کی مزاحمتی تراکمات کو تقویت مل جائے تو وہ اپنے دشمن کو گولی نہیں مارے گا اور عدالتی سزا سے محفوظ رہے گا۔ اس طرح ہر انسان کی زندگی کے تمام تر فیصلے اس کے اڈ کی تراکمات اور ایغو، سپر ایغو کی مزاحمتی تراکمات کے جھگڑے کے تحت طے پاتے ہیں۔ (۹۶)

پس فرائڈ کے مطابق، کسی مخمصہ کی صورت میں یہ طے کرنا پڑے کہ کون سا عمل کیا جائے اس کے دَر پردہ فیصلہ اختیاری نہیں بلکہ نفسی جبریت کا حامل ہوتا ہے۔ صورتِ حال ایسی بنتی ہے کہ دو متضاد محرکات آپس میں کچھ اس طرح سے برسرِ پیکار ہوتی ہیں جس طرح کسی ترازو کے پلڑے اپنے اوزان کی وجہ سے اُوپر تلے ہوتے رہتے ہیں۔ جس طرف کا پلڑا بھاری ہوا، سکیل اُس طرف جھک جائے گا۔ بعینہٖ طاقتور لاشعوری محرک کی وجہ سے انسانی فعل سرزد ہوتا ہے۔

(۳) ٹوٹمیت

نفسی جبریت کا تصور آزادیٔ اِرادہ کے یکسر خلاف ہے لیکن مذہب اس کو رد نہیں کرتا۔

چونکہ فرائڈ مخصوص مادیت پسندی نقطۂ نظر کا حامل ہے اس لیے وہ مذہب کا انکاری ہے اور اسے دھوکہ قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں واہمہ کوئی عام سی غلطی کے موافق نہیں جیسے کہ ارسطو کا گمان تھا۔ ارسطو کا یہ کہنا کہ کیڑے مکوڑے گندگی سے پیدا ہوتے ہیں، اُس کی سوچ کی غلطی ہے، واہمہ نہیں۔ اس کے برعکس کسی کیمیا گر کی یہ خواہش کہ مختلف دھاتوں کو ملانے سے سونا بن سکتا ہے، اس کی فکر کی غلطی نہیں، واہمہ ہے۔ واہمہ کے مفہوم کو واضح کرتے ہوئے فرائڈ رقم طراز ہے۔ ''ہم ایک عقیدہ کو واہمہ بولتے ہیں جب اس کے محرک میں تکمیلِ خواہش ایک نمایاں عنصر ہوتا ہے جبکہ اس کا حقیقت سے واسطہ نظر انداز ہو رہا ہو۔''(۹۷)

فرائڈ مذہبی واہمہ کی وجوہات تلاش کرتے ہوئے ٹوٹمیت کے نظریے تک جا پہنچا۔ وہ علم الانسانیات کے حوالہ سے بتاتا ہے کہ مذہب سے پہلے اینیمیت کا زمانہ تھا جس میں انسان اور انسان نما بدروحیں بستی تھیں جو کسی خدا کی محتاج نہ تھیں۔ بدروحیں انسانوں سے خائف تھیں اور انسان ان سے خوفزدہ رہتا۔ لیکن انسان کے پاس جادو کا علم موجود تھا جو آج کی ٹیکنالوجی کا پیشرو ہے۔ جادو کی بنیاد پر انسان کو فطرت پر بھی تصرف تھا اور وہ بدروحوں پر بھی غالب تھا۔ انسان کو اپنے اوپر بلا کا اعتماد حاصل تھا۔(۹۸) انسان تب پدرسرانہ نظام کا حامل تھا جہاں ہر کنبہ کا گاڈ فادر ہوتا۔ گاڈ فادر کی وجہ سے دوسرے انسانوں میں آہستہ آہستہ حسد کا جذبہ پنپنے لگا اور اس کا اعتماد بری طرح مجروح ہوا۔ گاڈ فادر ایڈی پس اُلجھاؤ کی وجہ بن گیا۔ اس کے لڑکوں نے اسے قتل کر دیا۔ مکافاتِ عمل کے ڈر سے کوئی بھی گاڈ فادر بننے کو تیار نہیں تھا۔ انھوں نے ٹوٹم کو گاڈ فادر کی جگہ رکھا۔ فرائڈ ٹوٹم کے مفہوم کی وضاحت میں لکھتا ہے۔ ''ٹوٹم کیا ہے؟ بحیثیت اصول، یہ ایک جانور (خواہ کھانے لائق اور بے ضرر ہو یا خطرناک اور خوفناک) اور شاذ و نادر ایک پودا یا ایک قدرتی مظہر (جیسے بارش یا پانی) ہے جو پورے کنبہ سے ایک خاص تعلق رکھتا ہے۔''(۹۹)

ٹوٹم کو گاڈ فادر کی ایک علامت مانا گیا جو کسی کنبہ کی نسبت سے کوئی جانور، پودا یا قدرتی مظہر ٹھہرا۔ پھر ٹوٹم کی پرستش شروع ہوئی۔ یہی ٹوٹمیت کی ابتداء تھی جو بعد ازاں بگڑ کر مذہب کا رُوپ دھارن کر گئی، جس میں مرئی سے غیر مرئی اعلیٰ و ارفع ہستی کا تصور اُبھر آیا۔ ٹوٹم کے ساتھ

کچھ ممنوعات نے جگہ لے لی جو مذہب میں نواہی کی حیثیت اختیار کر گئیں۔ پروفیسر جان کارل فلوجل نے ممنوعہ کی تعریف بڑے جامع الفاظ میں کی ہے۔ ''ممنوعہ ایک روک ہے جو ایک مافوق الفطرتی یا ایک سماجی پابندی عائد کرتا ہے۔''[۱۰۰] لیکن خود فرائڈ ممنوعہ کے مفہوم میں تضاد دیکھتے ہوئے لکھتا ہے، '' ممنوعہ کا مفہوم جو ہم سمجھتے ہیں، دو متضاد جہتوں میں بٹا ہے۔ بغرضِ استعمال، ایک طرف اس کا مطلب ہے مقدس تبرکات اور دوسری طرف ہے، پُراسرار، مہلک، ممنوعہ، ناپاک۔''[۱۰۱] بہرحال، تاحال 'ممنوعہ' تصور کا پہلا تاثر ایجابی کی بجائے اپنے سلبی مفہوم میں ہی شمار کیا جاتا ہے۔

ٹوٹمیت کے دور میں انسان کو اپنے آپ پر اعتماد نہیں رہا تھا۔ اس لیے وہ فطری آفات سے ڈرنے لگا تھا اور اس ڈر نے اس کے اندر بچپن کی طرف رجعت کو فروغ دیا، کیونکہ بچپن میں بچہ اپنے والد کی موجودگی میں کسی بھی خوف سے محفوظ رہتا ہے۔ بعینہٖ انسان خیال کرنے لگا کہ ٹوٹم اسے فطری آفات سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ یہی ٹوٹم جس پدرانہ شبیہ کی صورت میں نمودار ہوا، اُسے مذہب میں خدا بولا گیا۔[۱۰۲] اب انسان نے ٹوٹم اور ممنوعہ کی جگہ خدا اور اس کے احکاماتِ نواہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کر رکھا ہے۔ مذہب پر ایمان لا کر انسان آزادیٔ ارادہ کے تصور کو قائم کر بیٹھا حالانکہ مذہب خود واہمہ ہے، اس لیے اس کا عطا کردہ تصورِ آزادی بھی واہمہ ہے۔ اس کا اندازہ صرف سائنسی فکر کی بدولت لگتا ہے۔

(۴) استقراء

منطقی استدلال میں جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کو اخذ کرنا استقراء کہلاتا ہے۔ چونکہ سائنسی فکر مشاہدے سے شروع ہوتی ہے، اس لیے استقراء کے بغیر سائنسی فکر اپنا آغاز نہیں کر سکتی۔ فرائڈ نے تحلیلِ نفسی کی تکنیک کو نیوراتی مریضوں کے علاج کے لیے بہتر جانا لیکن وہ اسے طریقۂ علاج تک محدود نہ رکھ سکا کیونکہ اس کی سائنسی فکر استقراء کی حامل تھی جس کی مدد سے اس نے مریضوں کے گہرے مطالعے سے ایسی تعمیمات وضع کر ڈالیں جو اس کے نظریۂ شخصیت کی تشکیل میں نظر آتی ہیں۔ فرائڈ نے تحلیلِ نفسی کی سائنسی نوعیت کا یقین دلاتے ہوئے

لکھا ہے۔ ''آپ ایک لمحہ کے لیے یہ فرض نہیں کرتے کہ تحلیلِ نفسی کا نقطۂ نظر جس کو میں آپ کے سامنے رکھوں گا، خیالات کا ایک قیاسی نظام ہے۔ اس کے برخلاف، یہ تجربہ کا ماحصل ہے جو براہِ راست مشاہدہ یا مشاہدہ پر مبنی اخذ شدہ نتائج پر قائم ہے۔''(۱۰۳)

تحلیلِ نفسی، 'تلازمِ خیالات' اور 'تشریح وتحلیل خواب' پر مبنی ہے۔ 'تلازم خیالات' میں مریض بڑی آرام دہ حالت میں اپنے ذہن میں اُبھرنے والے خیالات وتصورات کو من وعن بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ جب کہ 'تشریح وتحلیل خواب' میں مریض کے بیان کردہ رات کے خوابوں کے مخفی مافیہ سے عیاں مافیہ کی کھوج لگائی جاتی ہے۔ ہر دو طریقوں کا مقصد ذہن کی عمیق تہوں میں موجود اس خرابی کو دور کرنا ہوتا ہے جو ابنارمل شخصیت کی وجہ سے بنی ہوتی ہے۔

فرائڈ نے تحلیلِ نفسی کو محض طریقۂ علاج تک محدود نہ رکھا بلکہ اس کے طریقوں کو عصبانیت کے ساتھ ساتھ تہذیب وتمدن کی تاریخ، مذہب اور اساطیر کی تفہیم تک وسعت دی۔ اُس کا لکھنا ہے۔ ''تحلیلِ نفسی کے طریقے اس کی بنیادی ہیئت کی خلاف ورزی کیے بغیر تہذیب کی تاریخ پر، مذہب کے علم پر، دیومالائیت پر اور ساتھ ہی ساتھ عصبانیت کے مطالعہ پر لاگو کیے جا سکتے ہیں۔''(۱۰۴) بہرطور اُس نے تحلیلِ نفسی کے زور پر جو سائنسی تحقیقات کیں، وہ جن استقرائی تعمیمات پر منتج ہوئیں، ان کی وجہ سے اس کی عمیق نفسیات وجود میں آئی۔ وہ خود معترف ہے، ''تحلیلِ نفسی کا مقصود اور حصول ذہنی زندگی میں لاشعور کی دریافت سے بڑھ کر اور کچھ نہیں۔''(۱۰۵)

اور لاشعور کی دریافت ہی عمیق نفسیات کی بنیاد ہے۔ چونکہ عمیق نفسیات کا رشتہ عمومی نفسیات کے قابلِ مشاہدہ حلقوں سے نا قابلِ مشاہدہ حلقوں تک پھیلا ہوا ہے اس لیے فرائڈ کی عمیق نفسیات مابعدالنفسیات کی حدود میں اپنے قدم رکھ دیتی ہے۔

(۵) مابعدالنفسیات

فرائڈ کے نزدیک، مابعدالنفسیات سے مراد ہے انسان کے حرکی، طبوغرافی اور معاشی پہلوؤں سے عمیق مشاہدہ ومطالعہ کرنا۔ اُس کا لکھنا ہے۔ ''جب ہم تمام حرکی، طبوغرافی اور معاشی

پہلوؤں سے ایک ذہنی عمل کو بیان کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں تو ہم اسے مابعدالنفسیاتی نمائندے کہیں گے۔''[۱۰۶]

۱- حرکی پہلو سے مراد ذہن کی وہ نفسی توانائی ہے جو گونا گوں جبلتوں اور انگیزشوں کو اُبھارنے یا دبانے میں فعال طور پر حصہ لیتی رہتی ہے۔

۲- طبوغرافی پہلو سے مراد ذہن کے کئی الگ الگ نظام ہیں جہاں ہر نفسی فعل کسی نہ کسی خاص نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ شخصیت کی اساسی تہیں اور اس کے ساختی حصے طبوغرافی پہلو پر مشتمل ہیں۔

۳- معاشی پہلو سے مراد ذہن کے نفسی عمل میں موجود توانائی کو موقع محل کی مناسبت سے قابو میں رکھنا ہے۔ یعنی نفسی عمل میں موجود نفسی توانائی کی تقسیم کو قابو میں رکھنا اور اسے اتنا جمع نہ ہونے دینا جو اذیت کا سبب بنے، مقصود و مطلوب ہوتا ہے۔[۱۰۷]

مابعدالنفسیات چونکہ ظاہری عوامل سے پرے ہے، اس لیے اس کا سفر معلوم سے نامعلوم کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے اور اس سفر میں انسان کے اندر پوشیدہ ایک اتنی ہی بڑی کائنات افشا ہو جاتی ہے جتنی بڑی کائنات خارج میں موجود ہے۔ فرائڈ کا مابعدالنفسیات کی مدد سے انسانی شخصیت کا کھوج لگانا ایک طرح کا وہ کارنامہ ہے جو کرسٹوفر کولمبس نے اپنے تئیں امریکہ دریافت کر کے سرانجام دیا۔

فرائڈ کی مابعدالنفسیات اپنے کناروں میں محصور نہیں رہتی۔ اس کے دائرہ کار کی حدیں مابعدالطبیعیات کو چھونے لگتی ہیں۔ نظریۂ جنس پر مبالغہ آمیز حد تک زور دینا، اصولِ لذت اور اصولِ حقیقت کی تمیز کرنا، الوہی شخصیت کو واہمہ قرار دینا، نفسی جبریت کو اہمیت دینا، سپر ایغو کے تفاعل کی افادیت واضح کرنا، خوابوں کی تعبیر کا مقصد اُجاگر کرنا، حیات و موت کی جبلتوں میں تفریق کرنا، وغیرہ فرائڈ کے وہ مابعدالنفسیاتی مسائل ہیں جن کی جڑیں مابعدالطبیعیات میں اُترتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔

✿✿✿✿✿

حوالہ جات وحواشی

۱۔ اصل متن یوں ہے:

"Conscious means, "awareness usually indexed by the ability of a person to report on her or his feelings and the surrounding happenings." see, Clifford T Morgan and Richard A King, *Introduction to pshchology*, p.581 from glossary

۲۔ ریحان اصغر منیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، ص:۱۰۰

۳۔ اصل متن یوں ہے:

"Preconscious means, "memories and thoughts of which a person is not aware at a particular time but which may easily become conscious." see, Clifford T Morgan and Richard A King, op-cit, p.952

۴۔ ریحان اصغر منیر، کتاب مذکورہ، ص:۱۰۱

۵۔ اصل متن یوں ہے:

"Pcs is like a screen between the systems Ucs and consciousness." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, pp.564-565

۶۔ اصل متن یوں ہے:

"The unconscious is the true psychic reality, in its inner nature it is just as much unknown to us as the reality of the external world and it is as just as imperfectly communicated to us by the data of consciousness as is the external world by the reports of our sense organs." see,Ibid, p.562

۷۔ ڈاکٹر سلامت اللہ، تحلیلِ نفسی کے پیچ وخم (مقالہ)، مشمولہ، بہترین ادب ۱۹۵۰ء، برکت علی چودھری اور میرزا ادیب (مرتبین)، ص:۹۲

۸۔ اصل متن یوں ہے:

"Unconsciousness is a regular and inevitable phase in the processes constituting our mental activity; every mental act begins as an unconscious one, and it may either remain so or go on developing into consciousness according as it meets with ressistance or not." see,

Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.27

۹- اصل متن یوں ہے:

"The governing laws of logic have no sway in the unconscious it might be called the kingdom of the illogical." see, Sigmund Freud, *An outline of psychoanalysis*, p.31

۱۰- اصل متن یوں ہے:

"The processes of the system Ucs are timeless, i-e, they are not ordered temporarily, are not altered by the passage of time, in fact, bear no relation to time at all." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.119

۱۱- اصل متن یوں ہے:

"There is in this system no change, no negation, no dubiety, no varying degree of certainity." see, Ibid

۱۲- اصل متن یوں ہے:

"The unconscious wishes are always active. They represent paths which are always practicable, whenever a quantum of emotions make use of them." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, p.532

۱۳- اصل متن یوں ہے:

"The processes of the Ucs are just as little related to reality. They are subject to the pleasure- principle." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.119

۱۴- اصل متن یوں ہے:

"...instinctual impulses are co-ordinate with one another, exist independently side by side and exempt from mutual contradiction.When two wishes whose aim must appear to us incompatible become simultaneously active, the two impluses do not deteract one from the other, but combine to form an intermediate aim, a compromise." see,Ibid

۱۵- اصل متن یوں ہے:

Cathexes is "the process whereby ideas and mental attitudes are invested with a "charge" of emotions." see, Sigmund Freud, *Mosses and monotheism*, p.217 from glossary

۱۶- اصل متن یوں ہے:

"Intensity of cathexes is mobile in a far greater degree in this than in the other systems." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.11

۱۷- اصل متن یوں ہے:

"It is indeed an outstanding pecularity of the unconscious processes that they are indestructible. Nothing can be brought to an end in the

unconscious, nothing is past or forgotten." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, p.532

۱۸- اصل متن یوں ہے:

"These sexual impulses have contributed invaluably to highest cultural, artistic and social achievements of the human mind." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.17

۱۹- اصل متن یوں ہے:

"Dream is defined as the psychic activity of the sleeper in as much as he is asleep." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, p.72

۲۰- اصل متن یوں ہے:

"Dreams, therefore, are the mode of reaction of the mind to stimuli acting upon it during sleep." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.72

۲۱- اصل متن یوں ہے:

"Process by which the latent dream is transformed into the manifest dream is called the dream work." see, Ibid, p.143

۲۲- اصل متن یوں ہے:

"The manifest content is related to the course of events in the dream, the latent content to the actual dream ideas underlying those events or to wish motivations." see, Dieter Wyss, *Depth psychology*, p.86

۲۳- اصل متن یوں ہے:

"The interpretation of dreams is the via regia to a knowledge of the unconscious element in our psychic life." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, p.553

۲۴- اصل متن یوں ہے:

"...the reverse process which seeks to progress from the manifest to the latent thoughts is our work of interpretation; the work of interpretation therefore aims at demolishing the dream-work." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.143

۲۵- اصل متن یوں ہے:

"Post hypnotic suggestion teaches us to insist upon the importance of the distribution between conscious and unconscious and seems to increase its value." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.23

۲۶- اصل متن یوں ہے:

"Free association means a technique of thinking in which a person allows thought to drift direction." see, Clifford T Morgan and Richard A King, op-cit, p.584 from glossary

۲۷- فرائڈ نے Parapraxes کی اصطلاح خود استعمال نہیں کی۔ وہ محض Errors یا Slips کے الفاظ استعمال کرتا رہا۔ اس ضمن میں ارنسٹ جونز لکھتا ہے:

"... the observation of the many kinds of slips, of the tongue, etc, which he had described in his little book *The psychopathology of everyday life* and which nowadays go under the name of "parapraxes"." see, Ernest M.P Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, vol.2, p.212

۲۸- اصل متن یوں ہے:

"Errors are mental acts arising from the actual interference of two intentions." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.47

۲۹- اصل متن یوں ہے:

"The speaker had determined not to convert the idea into speech and then it happens that he makes a slip of the tongue; that is to say, the tendency which is debarred from expression asserts itself against his will and gains utterance, either by altering the expression of the intention, or actually by setting itself in place of it." see, Ibid, pp.51-52

۳۰- "Brevity is the soul of wit.",see,

سی اے۔ قادر، فرائڈ اور اُس کی تعلیمات، ص:۵۳

۳۱- اصل متن یوں ہے:

"Wit originates as follows: a preconscious train of thought is for a moment lift to a process of unconscious elaboration from which it emerges in the form of witticism." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.199

۳۲- اصل متن یوں ہے:

"... a hysterical symptom originates only where two contrary wish-fulfilments having their source in different psychic systems are able to meet in a single expression." see, Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, p.524

۳۳- ہسٹیریا اور غلوی خلل اعصاب کے متعلق وضاحتیں اس کتاب سے لی گئی ہیں، دیکھیے،

Clifford T Morgan and Richard A King, op-cit, p.492 & p.495

۳۴- اصل متن یوں ہے:

"... the effects of compromises between two opposed tendencies, acting on one another; they represent both that which is repressed and also that which has effected the repression and has co-operated in bringing them about." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.253

۳۵- Ibid, p.248

علاوہ ازیں اسی مثال کو فرائڈ نے اسے 'A note of the unconscious in psychoanalysis' میں قدرے اختصار سے بیان کیا ہے۔ دیکھیے:

Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.27

۳۶- اصل متن یوں ہے:

"Each single process belongs in the first place to the unconscious psychical system; from this system it can under certain conditions proceed furthur into the conscious system." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.249

۳۷- Ibid

۳۸- ڈاکٹر نعیم احمد کا یہ خیال مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اردو میں اڈ کا ترجمہ لاذات، ایغو کا انا اور سپر ایغو کا فوق الانا کیا جاتا ہے لیکن اس ترجمہ کی بجائے اڈ، ایغو اور سپر ایغو کی اصطلاحات استعمال کریں تو فرائڈ کے افکار کو سمجھنے میں قدرے سہولت رہے گی۔

دیکھیے، نعیم احمد، ڈاکٹر، فرائڈ: نظریۂ تحلیلِ نفسی، ص: ۱۴۰ (حواشی: دوسرا باب)

۳۹- اصل متن یوں ہے:

"It is the obscure inaccessible part of our personality." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.98

۴۰- فرائڈ نے ہیجانی جوش کی کڑاہی کے لیے A cauldron of seething excitement کے الفاظ استعمال کیے۔

Ibid

۴۱- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص: ۳۳

۴۲- اصل متن یوں ہے:

"Mankind has an instinctive antipathy to intellectual novelities, one of the ways in which this shows itself is that any such novelity is immediately reduced to its very smallest compass and of possible embodied in some catch word,"wish-fulfillment" has become the catch word." see. Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.181

۴۳- اصل متن یوں ہے:

"The forces which we assume to exist behind the tensions by the needs of the id are called instincts." see, Sigmund Freud, *An outline of psychoanalysis*, p.5

۴۴- اصل متن یوں ہے:

"We introduced the ego instincts and the sexual instincts into psycho-analysis. Under the former heading, we placed everything that

had to do with the preservation, maintenance of the individual. To the latter, we ascribed the rich content implied in infantile and perverse sexual life." see, Sigmund Freud, *New ntroductory lectures on psycho analysis*, p.125

۴۵- اصل متن یوں ہے:

"The ego is after all only a part of the id, a part purposively modified by its proximity to the dangers of reality." see, Ibid, p.102

۴۶- اصل متن یوں ہے:

"The Id is the older; the Ego has developed out of it through the influence of the outer world as the bark develops around a tree." see, Sigmund Freud, *Mosses and monotheism*, p.154

۴۷- اصل متن یوں ہے:

"The ego is said to be the executive of the personality because it controls the gateways to action, selects the features of the environment which it will respond and decides what instincts will be satisfied and in what manner." see, Calvin S Hall & Lindzey Gardner, *Theories of personality*, p.34

۴۸- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص:۳۷

۴۹- Sigmund Freud, *An outline of psychoanalysis*, p.3

۵۰- اصل متن یوں ہے:

"The horse provides the locomotive energy, and the rider has the prerogative of determining the goal and of guiding the movements of his powerful mount towards it. But all too often in the relations between the ego and the id, we find a picture of the less ideal situation in which rider is obliged to guide his horse in the direction in which it itself wants to go." see, Sigmund Freud, *New ntroductory lectures on psycho analysis*, pp.102-103

۵۱- اصل متن یوں ہے:

" ... in its relation to the id, it is like a man on horseback who has to hold in check the superior strength of the horse with the difference that the rider seeks to do so with his own strength while the ego uses borrowed forces." see, Sigmund Freud, *The ego and the id*, p.30

۵۲- Sigmund Freud, *New introductory lectures on psycho analysis*, p.103

۵۳- Ibid, p.104

۵۴- اصل متن یوں ہے:

"In the course of individual development a part of the inhibiting forces in the outer world becomes internalized; a standard is created in the Ego

which opposes the other faculities by observation, criticism and prohibition. We call this new standard the super-ego." see, Sigmund Freud, *Mosses and monotheism*, pp.183-184

۵۵- ڈاکٹر سلیم اختر، تین بڑے نفسیات دان، ص:۶۵

۵۶- اصل متن یوں ہے:

"The long period of childhood, during which the growing human being lives in dependance upon his parents, leaves behind it a precipitate, which forms within his ego a special agency in which his parental influence is prolonged. It has received the name of super-ego." see, Sigmund Freud, *An outline of psychoanalysis*, p.3

۵۷- اصل متن یوں ہے:

"The super-ego is the successor and representative of the parents (and educators), who superintended the actions of the individual in his first years of life; it perpetuates their functions almost without a change." see, Sigmund Freud, *Mosses and monotheism*, p.184

۵۸- Calvin S Hall & Lindzey Gardner, op-cit, p.35

۵۹- اصل متن یوں ہے:

"Id may be thought of the biological component of personality, the ego as the psychological component and the super-ego as the social component." see, Ibid, p.36

۶۰- Sigmund Freud, *New introductory lectures on psycho analysis*, pp.97-98

۶۱- Ibid, p.105

۶۲- اصل متن یوں ہے:

"Energy may be transformed from one state into another but can never be lost from the total cosmic system." see, Calvin S Hall & Lindzey Gardner, op-cit, p.36

۶۳- اصل متن یوں ہے:

"An instinct is defined as an inborn psychological representation of an inner somatic source of excitation." see, Ibid

۶۴- اصل متن یوں ہے:

"An instinct is a quantum of psychic energy or as Freud put it a measure of the demand made upon the mind for work." see, Ibid, p.37

۶۵- اس سلسلہ میں فرائڈ کے مضمون "Instincts and their vicissitudes" سے استفادہ کیا گیا ہے، دیکھیے:

Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, pp.65-66

۶۶- اصل متن یوں ہے:

"An instinct would be a tendency innate in living organic matter impelling it towards the reinstatement of an earlier condition." see, Sigmund Freud, *Beyond the pleasure principle*, p.49

۶۷- اصل متن یوں ہے:

"The goal of all life is death." see, Ibid, p.47

۶۸- اصل الفاظ یوں ہیں:

"The inanimate was there before the animate.' see, Ibid

۶۹- Calvin S Hall & Lindzey Gardner, op-cit, p.40

۷۰- اصل متن یوں ہے:

"... that force by which the sexual instinct is represented in the mimd, we call libido." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.348

۷۱- اصل متن یوں ہے:

"The word narcissim is taken from clinical terminology and was chosen by P. Nacke in 1899 to denote the attitude of a person who treats his own body in the same way as otherwise the body of a sexual object is treated." see, Ibid, p.30

۷۲- شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات۔ دو دور، ص:۱۸۰

۷۳- اصل متن یوں ہے:

"... ego takes itself as object and behaves as if it were in love with itself." see, Sigmund Freud, *New introductory lectures on psycho analysis*, p.133

۷۴- اصل متن یوں ہے:

"One can either drop the term 'Libido' altogether, or use it as meaning the same as psychic energy in general." see, Ibid

۷۵- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص:۷۸

۷۶- شاہدہ ارشد، سگمنڈ فرائڈ، جدید نفسیات کا روحِ رواں، ص:۸۵

۷۷- اصل متن یوں ہے:

"When we penetrate deepest and furthurist ...sexual energy... the libido will be found to be only the product of a differentiation in energy at work generally in the mind." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol iv, p.36

۷۸- فرائڈ نے جنس کا مفہوم کس قدر وسیع مراد لیا ہے۔ اس کے متعلق اوس بورن (Osborn) رقم طراز ہے:

"By sexual Freud means the energy of those which have to do with all that may be comprised under the word 'Love'. On the one hand, self-love and on the other hand, love for prents and love for humanity in general

and also devotion to concrete objects and abstract ideas." see, R Osborn, *Freud and Marx*, p.84

۷۹- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص ص:۷۰۔۷۱

۸۰- ڈاکٹر سلیم اختر، کتاب مذکورہ، ص:۲۳۵ (حواشی)

۸۱- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص:۷۱

۸۲- جنسی زندگی کی ارتقائی منازل کی تفصیلات کو جہاں سے اخذ کیا گیا ہے۔اس کے لیے دیکھیے:
نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۱۵ تا ۱۲۵

۸۳- شہزاد احمد، کتاب مذکورہ، ص ص:۵۶۔۵۷

۸۴- دفاعی میکانیت کے سلسلہ میں ان کتب سے استفادہ کیا گیا:

i. شاہدہ ارشد، کتاب مذکورہ، ص:۹۱،

ii. نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۰۰ تا ۱۱۱

iii. Clifford T Morgan and Richard A King , op-cit, pp.482 to 279

۸۵- نعیم احمد، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۲

۸۶- فرائڈ کا یہ لیکچر اس کی درجِ ذیل تصنیف کا آخری لیکچر ہے۔ دیکھیے:

Sigmund Freud, New introductory lectures on psycho analysis, pp.202 to 233

۸۷- اصل متن یوں ہے:

"Our best hope for the future is that the intellect ... the scientific spirit ... should in time establish a dictatorship over the human mind." Ibid, p.219

۸۸- اصل متن یوں ہے:

"Its aim is to arrive at correspondence with reality, that is to say, with what exist outside us and independentely of us and as experience has taught in decisive fulfilment or frustration of our desires. The correspondence with the external world, we call truth." see, Ibid, p. 218

۸۹- اصل متن یوں ہے:

"Since the criterion of truth, correspondence with an external world disappears, it is absolutely immaterial what we accept." see, Ibid, p.225

۹۰- اصل متن یوں ہے:

"According to this anarchistic doctrine, there is no such thing as truth, no assured assured knowledge of the external world. What we give out as scientific truth is only the product of our own needs and desires, as they are formulated under varying external conditions that is to say, it is illusion once more." see, Ibid

۹۱- اصل متن یوں ہے:

"Intuition and inspiration would be such if they existed but can safely be counted as illusions or fulfilments of wishes." see, Ibid, p.204

۹۲- اصل متن یوں ہے:

"Scientific work is the only road which can lead us to knowledge of reality outside ourselves. it is once again merely an illusion to expect anything from intuition or introspection." Sigmund Freud, *The future of an illusion*, p.31

۹۳- اصل متن یوں ہے:

"Truth can not be tolerant and can not admit compromise or limitations." see,Sigmund Freud,*New ntroductory lectures on psycho analysis*, p.205

۹۴- اصل متن یوں ہے:

"There is no other source of knowlede of the universe but the intellectual manipulation of carefully verified observation, in fact, what is called research and no knowledge can be obtained from revelation, intuition or inspiration." see, Ibid, p.203

۹۵- Dr. Mohammad Maruf, *Iqbal's philosophy of religion*, p.2

۹۶- Calvin S Hall, *A primer of Freudian psychology*, p.52

۹۷- اصل متن یوں ہے:

"We call a belief an illusion when wish fulfilment is a prominent factor in its motivation while disregarding its relation to reality." see, Sigmund Freud, *The future of an illusion*, pp.54-55

۹۸- Sigmund Freud, *New introductory lectures on psycho analysis*, pp.210-211

۹۹- اصل متن یوں ہے:

"What is a totem? It is as a rule an animal (whether edible and harmless or dangerous and feared) and more rarely a plant or a natural phenomenon (such as rain or water), which stands in a peculiar relation to the whole clan." see, Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.2

۱۰۰- اصل متن یوں ہے:

"A taboo is a probition that carries a supernatural or a social sanction." see, J. C Flugel, *Man, morals and society*, p.151

۱۰۱- اصل متن یوں ہے:

"The meaning of taboo, as we see it diverges in two contrary directions.to use it means on the one hand, sacred consecrated, and on the other hand, uncanny, dangerous,forbidden, unclean." see, Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.21

۱۰۲- Ibid,p.58

۱۰۳- اصل متن یوں ہے:

"You are not a moment to suppose that the psycho analytic point of view which I shall lay before you is a speculative system of ideas. On the contrary, it is the result of experience being founded either on direct observation or on conclusions drawn from observation." see, Sigmund Freud, *The future of an illusion*, pp.75-76

۱۰۴- اصل متن یوں ہے:

"Psychoanalytic methods can be applied without violating their essential nature to the history of civilization , to the science of religion and to mythology as well as to the study of neurosis." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.208

۱۰۵- اصل متن یوں ہے:

"Psychoanalysis aims at and ashieves nothing more than the discovery of the unconscious in mental life." see, Ibid, p.325

۱۰۶- اصل متن یوں ہے:

"When we succeed in describing a mental process in all its respects, dynamic, topographic and economic, we shall call this metapsychological representations." see, Ibid

۱۰۷- سی اے۔ قادر، کتاب مذکورہ، ص:۶۲

باب سوم

اقبال کا نظریۂ شخصیت

''انسان اصلاً ایک توانائی، ایک قوت یا قوتوں کا ایسا مجموعہ ہے جس کے عناصر کی ترتیب میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ ان قوتوں کی ایک مخصوص ترتیب کا نام شخصیت ہے۔''

محمد اقبال

"Man is essentially an energy, a force or rather a combination of forces which admit of various arrangements. One definite arrangement of these forces is personality."

Muhammad Iqbal

شخصیت کا مرکزی خیال

علامہ اقبال نے اپنے نظریۂ شخصیت میں خودی کو فوقیت دی ہے جو ہر منفرد اور خودشعور شخصیت کا مرکزہ ہے۔ ویسے تو کائنات کا ہر وجود منفرد ہے لیکن ہر اک کو شخصیت کا حامل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جیسے جمادات میں ہر بے جان وجود کا اپنا منفرد مقام ہے لیکن شعور کی خوبی سے عاری ہونے کے سبب شخصیت کے معیار پر پورا نھیں اُترتے۔ نباتات میں اپنے ماحول سے باخبر ہونے کا تھوڑا بہت شعور ہوتا ہے جب کہ حیوانات میں یہی شعور اُن سے کہیں زیادہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود خودشعوری کی صلاحیت سے محرومی کے باعث شخصیت کے حامل نہیں ٹھہرائے جاتے۔ چونکہ خودآگہی کا وصف الوہی ہستی اور انسانی ہستی کا خاصہ ہے، اس لیے شخصیت کا تصور انھی سے منسوب ہے۔ اقبال نے انسانی خودی کے بارے میں لکھا ہے۔ ''خودی وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس میں تمام تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ ایسی پُراسرار شے ہے جو فطرت انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ خودی ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور حقیقت کی رُو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے اور جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے۔''(۱) خودی فی الواقعی ایک حقیقت ہے۔ شخصیت کا بطن البطون ہے۔ کسی ایسے جوہر کے موافق نہیں جو خود تغیر سے محفوظ ہو لیکن تغیر پذیر نفسی کیفیات کا شاہد ہو۔ خودی فی نفسہٖ ایک عمل نما جوہر ہے جہاں نفسی کیفیات باہم دگر مربوط، ہم آہنگ اور مدغم ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خودی ایک تغیر بلاتواتر ہے جو کشاکش کی ایک کیفیت کا نام ہے۔ اقبال کے اس خیال کی تصدیق مستشرق ڈاکٹر رینالڈاے نکلسن کے اس بیان سے بھی مترشح ہے، ''شخصیت اضطراب سے عبارت ہے اور اس کا تسلسل اس کیفیت

کے وجود کا مرہونِ منت ہے۔''(۲) اس بیان میں شخصیت کا مفہوم خودی کی مطلوبہ صورت کو عیاں کرتا ہے کیونکہ خودی حالتِ اضطراب کا ایسا عمل ہے جو احساس اور فکر سے جڑے ہر گذشتہ اور موجودہ لمحے میں ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کا حامل ہے۔ خود اقبال کے لفظوں میں، '' جسے خودی کہتے ہیں وہ ایک گذرتے ہوئے ارتعاش کا اُبھرتے ہوئے ارتعاش اور اس اُبھرتے ہوئے کا بعد میں اُبھرنے والے ارتعاش سے کام لینے کا عمل ہے۔''(۳)

سادہ لفظوں میں خودی ایک عمل نما جوہر ہے جو تمام تر رنگا رنگ تاثرات و تجربات کے پس پردہ ایک ایسی باطنی قوت ہے جو تمام تاثرات و تجربات کے بہاؤ کو محسوس کرتی ہے، اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتی ہے اور زندگی کو زندگی کا شعور بخشتی ہے۔ اقبال نے اسے شعری پیرہن میں یوں بیان کیا ہے۔

نقطۂ نورے کہ نام اُو خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است(۴)

(نور کا وہ نقطہ جس کا نام خودی ہے، ہمارے بدن میں زندگی کا شرر ہے)

خودی بنیادی طور پر غیر مرئی ہے۔ اسے ویدک مذہب کے پرچارک یاجناوا کیہ کی بیان کردہ سادہ سی تمثیل سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ''اس کی مثال ایک نمک کی ڈلی کی سی ہے جسے پانی میں ڈبو دیا جائے تو اگرچہ اس کا ہاتھ آنا ناممکن ہے مگر جہاں بھی انگلی کو ڈبو کر دیکھا جائے پانی نمکین ہوگا۔ اسی طرح سے خودی ہمارے اندر موجود ہے۔ ہم دیکھتے ہوئے بھی یہ نہیں دیکھ سکتے کہ ہمارے اندر کون دیکھ رہا ہے یا سوچتے ہوئے یہ نہیں سوچ سکتے کہ ہمارے اندر کون سوچ رہا ہے۔ یہ خودی ہے جو ہر شے کے اندر موجود ہے۔ یہ ہمارا اندرونی منتظم ہے جو سب کچھ کر رہا ہے۔''(۵)

ضمناً یہ جان لینا بھی غیر اہم نہ ہوگا کہ لفظ خودی، خود آگاہی سے ماخوذ ہے جس کے معنی خودداری اور خوداعتمادی کے زمرے میں آتے ہیں۔ اس نسبت سے اس کا مفہوم تکبر، نخوت، غرور یا انانیت کے معنی میں شمار ہوتا ہے لیکن اقبال نے اس سے مراد اس کے مروجہ مفہوم انانیت سے ہٹ کر انائیت لیا۔ اس کی تصدیق خلیفہ عبدالحکیم کے اس بیان سے ہوا ہے۔ ''خودی کا لفظ

اقبال سے پہلے انائیت کے معنوں میں نہیں بلکہ انانیت کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔''(٦) خود اقبال کے ہاں بھی اس کی سند ان کی شعری تصنیف ''اسرارِ خودی'' کے دیباچہ کے اختتام پر مندرج ان الفاظ سے عیاں ہے۔ ''لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔''(٧) اس معاملہ میں اقبال کے احتیاط کا یہ عالم تھا کہ قاضی نذیر احمد کو ۱۲ مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں تنبیہ کیا، ''...ایسا شعر ملے جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت میں لیا گیا ہو تو اس سے مجھے آگاہ کیجیے گا۔''(٨) اس کا ایک اور ثبوت ان کے اس نوٹ میں بھی ملتا ہے جو نٹشے کے متعلق لکھا۔ اس میں لفظ خودی کی فصاحت یوں کی۔ ''لفظ خودی کو بڑی مشکل اور بادلِ نخواستہ چنا گیا ہے۔ ادبی نکتۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کے اندر بہت سی خامیاں ہیں اور اخلاقی نکتۂ نظر سے اسے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ہمیشہ بُرے معنوں میں ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے اور دوسرے الفاظ بھی جو ''میں'' کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں، اتنے ہی ناموزوں ہیں، مثلاً انا، شخص، نفس، انانیت...... لفظ خودی (جیسا کہ میں نے اسے استعمال کیا ہے) کا مطلب ہے خود اعتمادی، خودداری، اپنی ذات پر بھروسہ، حفاظتِ ذات بلکہ اپنے آپ کو غالب کرنے کی کوشش۔''(٩) یہی نہیں، اُقبال نے شعری انداز میں بھی اپنے موقف کو ایسے پیش کیا۔

خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی، تو بے لذت نیاز نہیں(١٠)

بطور جملۂ معترضہ، یہاں یہ جاننا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ کلامِ اقبال کے شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا بیان(١١) ہے کہ علامہ اقبال سے سوال کیا گیا کہ فلسفۂ خودی کا ماخذ کیا ہے کیونکہ اسے صوفیائے کرام اور قرآنِ کریم سے ماخوذ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ کا جواب تھا کہ سورۃ المائدہ کی یہ آیت استحکامِ خودی پر دال ہے۔

يَآيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ ۚ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۭ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝ (۵:۱۰۵)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اپنی فکر کرو، کسی دوسرے کی گمراہی سے تمھارا کچھ نہیں بگڑتا اگر تم خود راہِ راست پر ہو، اللہ کی طرف تم سب کو پلٹ کر جانا ہے، پھر وہ تمہیں بتا دے گا کہ تم کیا کرتے رہے ہو۔)

شخصیت کا وقوف بذریعہ وجدان

شخصیت کا محور چونکہ خودی ہے لہٰذا اس کو جانے بغیر شخصیت کا وقوف نہیں ہوسکتا۔ اس سلسلہ میں صرف باطن کا سفر ہی کارگر ثابت ہوسکتا ہے۔ اس لیے اقبال کا اصرار ہے۔

بخود گم بہرِ تحقیق خودی شو[۱۲]

(اپنی خودی کی تلاش و تحقیق کے لیے اپنے آپ میں گم ہوجا)

مطلب، خودی داخلی وقوف سے جانی جاسکتی ہے اور اس کا بہترین اور مؤثر ذریعہ وجدان ہے کیونکہ اس کے زور پر ایک طرف ورائے حس تک پہنچا جاسکتا ہے اور دوسری جانب ورائے فکر حقیقت کا کلی وقوف کیا جاسکتا ہے۔ اقبال نے مولانا رومؒ کے حوالہ سے لکھا ہے، وجدان یا اندرونی بصیرت کی بدولت ''ہم حقیقتِ مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔''[۱۳] حسی ادراک حواس خمسہ کے بغیر ممکن نہیں اور حواس خمسہ اعضائے حواس کے بناء ممکن نہیں لیکن وجدان حواس خمسہ اور اعضائے حواس کا محتاج نہیں۔ اس کا رابطہ حقیقت کے ان پہلوؤں سے ہے جن کا واسطہ قلبی کیفیات سے ہے۔ دراصل، فکر حقیقت کو جزوی جبکہ وجدان کلی طور پر اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ علاوہ ازیں، فکر میں کسی معروض کا براہِ راست حسی ادراک نہیں ہوتا بلکہ اس کی بدولت حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ اور استنباطی ہوتا ہے جبکہ وجدان میں علم کا معروض براہِ راست اس طرح محسوس ہوتا ہے جیسے سامنے رکھی ہوئی کوئی چیز ہو۔ ضمناً فکر اور وجدان ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب ہیں اور دونوں اپنے تئیں حقیقت کے اکتشاف کے لیے کوشاں ہیں۔ اس معاملہ میں اقبال فرانسیسی مفکر ہنری برگساں کا ہم نوا ہے کہ وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔[۱۴]

فکر اور وجدان کے فرق کو اس سادہ سی مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے جو اقبال نے انائے فعال اور انائے بصیر کی تفریق کو سامنے رکھ کر پیش کی۔ بہ ادنیٰ تصرف، مثال یوں ہے کہ طبعی

سائنس کے مطابق جو سرخ رنگ دکھائی دیتا ہے وہ روشنی کی لہروں کے اس ارتعاش کا نتیجہ ہے جس کی سرعت کی رفتار چار کھرب فی سیکنڈ ہے اور جس کا مشاہدہ دو لاکھ ارتعاشات فی سیکنڈ کے حساب سے کیا جائے تو ان کی گنتی میں لگ بھگ چھ ہزار برس صرف ہوں گے لیکن ادراک کے اس آنی فعل میں جس کا تعلق انسانی نفس سے ہے، لہروں کے اس ارتعاش کو آناً فاناً دیکھ لیا جاتا ہے۔ گویا ادراک کے اس آنی فعل میں گنتی کے قریباً چھ ہزار سال ایک وحدت میں سمٹ آتے ہیں۔ (۱۶) فکر اور وجدان کا حال کچھ ایسا ہی ہے۔ اس مثال میں سرخ روشنی کی لہروں کی گنتی کا شمار فکر کا ترجمان ہے۔ جب کہ ادراک کا آنی فعل وجدان کے عمل سے مماثل ہے۔ یعنی وجدان کی بدولت حقیقت کا اکتشاف فی الفور ہو جاتا ہے۔

اسی بات کو ایک اور انداز میں لیا جائے تو فکر تحلیل کا عمل جبکہ وجدان ترکیب کا عمل دکھائی دیتا ہے۔ کیونکہ تحلیل کے عمل میں کسی وحدت کے اجزاء کا جائزہ لیا جاتا ہے جبکہ ترکیب کے عمل میں صرف وحدت کے مجموعی تاثر کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔ اس کی وضاحت میں محمد رفیع الدین کا لکھنا ہے۔ ''وحدتوں کا باہمی تعلق معلوم کرنے کے لیے عقل ایک وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور دوسری سے تیسری کی طرف اور تیسری سے چوتھی کی طرف جاتی ہے اور ان سب کے باہمی تعلق کو ٹٹولتی ہے۔ عقل کا کام صرف یہ ہے کہ کسی وحدت تک پہنچنے کے لیے ہمارے وجدان کو اُکسائے۔ وہ فقط کسی وحدت کے اجزاء کے تعلقات پر غور کرتی ہے۔ پوری وحدت کا احساس نہیں کر سکتی۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا وظیفہ نہیں۔ جب ہمارا وجدان کسی وحدت کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے اور ہمیں پتہ بھی نہیں ہوتا کہ ایسا ہوا ہے۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی۔'' (۱۷)

اب ایسا بھی نہیں ہے کہ اقبال وجدان کو بہترین ذریعۂ علم قرار دے کر بقیہ ذریعہ ہائے علم کی حقانیت کا منکر ہو۔ اُس کے نقطۂ نظر کو واضح کرتے ہوئے ڈاکٹر جمیلہ خاتون رقمطراز ہے۔ ''اس کے نظریۂ علم میں حسی ادراک، عقل اور وجدان، سب ایک عضوی کل میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ وہ بخوبی آگاہ تھا کہ صرف ایک سمت سے آتی ہوئی روشنی حقیقت کی دنیا کے تمام تر مظاہر

کو منور نہیں کر سکتی۔''[۱۸] اسی سبب، اُس نے فطرت کے مطالعہ کرنے والے کو ایک طرح کا صوفی گردانا اور اس کی طلب کو دعا کے مماثل سمجھا۔[۱۹] اُس کو آئن سٹائن کی سائنسی فکر میں یہی خوبی نظر آئی کہ وہ اپنے نظریۂ اضافت میں اسی بصیرت کا حامل ہے جو مروجہ سائنسی فکر سے ہٹ کر ہے اور کہنے میں حرج نہیں کہ فکر سے وجدان کی طرف اُٹھتا ہوا قدم ہے۔

اُقبال نے مذہبی واردات اور وجدان کو مترادف متصور کرتے ہوئے اس کی حسبِ ذیل خصوصیات[۲۰] کو گنوایا ہے:

۱- مذہبی واردات حقیقت کا حضوری یا بلا واسطہ تجربہ ہے۔ یعنی جس طرح حسی تجربہ سے دوسری اشیاء کا فوری اور براہِ راست علم حاصل ہوتا ہے بعینہٖ وجدان کی بدولت الوہی شخصیت کا شعور حاصل ہوتا ہے۔

۲- مذہبی واردات ایک ایسا کل مرتب کرتی ہے جس کو اجزاء میں نہیں بانٹا جا سکتا۔ یعنی مذہبی واردات قلب کی خاص کیفیت ہے، ذہن کا خاصہ نہیں۔ اس لیے اس کی نوعیت ترکیبی ہے، تحلیلی نہیں۔

۳- مذہبی واردات میں کسی اعلیٰ وارفع الوہی شخصیت کا تجربہ حاصل ہوتا ہے جہاں تھوڑی دیر کے لیے اپنی حدود سے باہر نکلا جاتا ہے۔ ایسی واردات کو اختیاری نہیں بلکہ انفعالی طور پر قبول کیا جاتا ہے۔

۴- مذہبی واردات چونکہ ذاتی اور بلا واسطہ ہوتی ہے، اس لیے دوسروں کو اس میں شریک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی نوعیت فکر سے زیادہ احساس کی ہوتی ہے۔

۵- مذہبی واردات میں چونکہ الوہی شخصیت سے گہرا ربط پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے زمانِ متسلسل غیر حقیقی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ زمانِ متسلسل سے رشتہ ہی باقی نہیں رہتا۔

حاصل ماحصل یہ ہے کہ اقبال کا میلان تفکر کے انکار کی طرف نہیں بلکہ مذہبی واردات اور وجدان کی طرف ہے کہ جس کے ثمرات کے مؤثر جواز عقل وخرد اور حتیٰ کہ سائنسی علم کی روشنی میں ڈھونڈنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر جمیلہ خاتون کا لکھنا ہے۔''اقبال عقل کو

نہیں چھوڑتا اور بہت زیادہ استقرائی طریقۂ کار کو سراہتا ہے لیکن اس کا تمام تر اصرار مذہبی تجربہ اور وجدان پر ہے، جن کے نتائج کے جواز وہ عقل اور حتیٰ کہ سائنسی علم کی روشنی میں ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے۔"(۲۱)

اقبال کے نزدیک یہ شخصیت کا وجدانی اکتشاف ہے جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کا مرکزہ خودی ہے، جو اپنی ہستی کا شعور رکھتا ہے۔ مکمل انفرادیت اور مطلق غائیتیت کی رُو سے خود کی ہستی کا شعور لامتناہی خودی ہے جو الوہی شخصیت کا مرکزہ ہے۔ اس کے برعکس، لامتناہی خودی کے ذوقِ نمود اور ورزشِ وجود سے اس کے اندرون سے جو مراکز خلق ہوتے ہیں، اُن میں سے ہر مرکز اپنی انفرادیت اور غائیتیت رکھنے کے سبب اپنی ہستی کا شعور رکھتا ہے۔ ایسا خود شعوری کا ہر مرکز ایک متناہی خودی ہے جو انسانی شخصیت کا مرکزہ ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس نقطۂ نظر کے بارے میں اپنی رائے پیش کرتے ہوئے لکھا ہے۔"یہ تصور مشہور حدیثِ قدسی کے اس تصور سے کس قدر مشابہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق میں ایک خزینۂ پنہاں تھا۔ میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں۔ اس لیے میں نے خلقت کو خلق کیا۔"(۲۲)

مجموعی طور پر شخصیت ایک حقیقتِ واحدہ ہے جو فرد کے وجود کا کوئی مخصوص پہلو نہیں بلکہ اس کے پورے وجود کی عکاس ہے۔ الوہی شخصیت کے طور پر جملۂ موجودات کا سرچشمہ ہے اور تخلیق کے روپ میں اپنے باطنی امکانات کو بے نقاب کرتے چلی جارہی ہے۔ انسانی شخصیت کے طور پر ابتدائے آفرینش سے اب تک تمام موروثی تاثرات کی جامع ہے اور ہر تازہ نہج کے لیے کشمکش یا تناؤ کی حالت میں رہتی ہے۔ خود اقدامی کے ذریعہ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔ یہ انسانی شخصیت کا خاصہ ہے جو الوہی شخصیت کو ڈھونڈنے میں سرگرداں ہے اور اس تلاش میں نہ صرف الوہی شخصیت کو بلکہ خود کو بھی ڈھونڈ لیتی ہے۔ کچھ یہی مفہوم اقبال کے مکتوب بنام ڈاکٹر عباس علی خاں کے ان الفاظ سے عیاں ہے۔"انسان صرف جویائے محبت اور اپنے یارِ حقیقی کی دُھن میں لگا رہے باقی تمام عبث اور خیالی دنیا کا بیہودہ فلسفہ ہے۔ ہم اس کو ڈھونڈتے رہیں جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے اس کو ڈھونڈیں، خوب ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پالیں۔"(۲۳)

لیکن ڈھونڈنے کی شرط پُرخلوص کاوش ہے جو وجدان کے ذریعہ مطلوبہ نصب العین تک پہنچ سکتی ہے۔ انسانی شخصیت کا نصب العین الوہی شخصیت ہے جو ایسا ہدف ہے جس تک کبھی بھی مکمل رسائی نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر رسائی ہوجائے تو عمل اور اس کی تڑپ دونوں زائل ہوجائیں جب کہ شخصیت کا دارومدار عمل اور اس کی تڑپ پر ہی تو قائم ہے۔ لہٰذا جو سیناریو بنتا ہے، اس کے مطابق انسانی شخصیت ترقی ونمو پا کر ایک کلی ہم آہنگ وحدت کے پیرہن کو اپنی ذات کا ایک جز بنالے، اس طرح کہ اس کی ظاہری شکل خارجی افعال میں نمایاں طور پر جھلکتی رہے جیسے کہ الوہی شخصیت کی کلی ہم آہنگ وحدت کائنات کے رُوپ میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال نے اس خیال کو شعری روپ میں ایسے باندھا ہے۔

وانمودن خویش را خوئے خودی است
خفتہ در ہر ذرہّ نیروے خودی است (۲۴)

(اپنا اظہار، خودی کی عادت ہے۔ ہر ذرہ میں خودی کی قوت خوابیدہ ہے)

اُس کے نزدیک قرآن مجید کا بنیادی مقصد بھی انسان میں اسی اعلیٰ اور برتر شعور کو پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اپنی کائنات اور خدا کے مابین گوناگوں روابط کو پہچان سکے۔ (۲۵)

دیکھا جائے تو اقبال کا نظریۂ شخصیت ایک ایسے مابعدالطبیعیاتی پس منظر سے اُبھرتا ہے جہاں اس کی فکر میں حیات، مادہ اور نفس کے تصور یک رنگ ہیں، حقیقتِ واحدہ کا روپ دھارے ہیں اور بالآخر اک منفرد شخصیت کے حامل ہیں۔ لہٰذا اس مقام پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس مابعدالطبیعیاتی پس منظر کا اجمالاً جائزہ لیا جائے۔

مابعدالطبیعیاتی پس منظر

اقبال کی مابعدالطبیعیات جہاں شناسی، خداشناسی اور خودشناسی کے اکتشاف پر مبنی ہے۔ نظریۂ شخصیت کے حوالے سے خودشناسی کی اہمیت زیادہ ہے جس کا اظہار اس مصرعہ میں جھلکتا ہے:

اپنے مَن میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی (۲۶)

باطن کا وجدان جس شعوری تجربہ پر منتج ہوتا ہے، اس کے متعلق اُس نے سب سے پہلے

طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے علوم کے حوالہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسان کا شعوری تجربہ بے جان مادے، حیات اور نفس کے تین مدارج میں اپنا اظہار کرتا ہے۔ ان تینوں مدارج کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بالترتیب وضاحت دے کر وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مادے کا روایتی تصور محسوس مظاہر تک محدود ہونے کی بنا پر نفسِ مدرکہ کے ارتسامات اور خارجی اشیاء کے وجود کی ثنویت قائم کرتا ہے۔ بعینہٖ حیات کا روایتی تصور ذہن اور جسم کی ثنویت قائم کر کے مادے کو حیات پر فوقیت دے دیتا ہے اور اسی طرح نفس کا روایتی تصور انسانی وارداتِ شعور کو انسان کے باطن تک اتنا محدود کر دیتا ہے کہ جس میں ذہن کا تعلق خارجی فطرت کے ساتھ یوں قائم ہوتا ہے کہ انسانی نفس خارجی فطرت کی جبریت کا شکار ہو جاتا ہے۔ گویا نفس اور خارجی فطرت کی ثنویت قائم ہو جاتی ہے۔ اُس کے نزدیک، مادے، حیات اور نفس کے روایتی تصورات کو محض تجربی و عقلی سطح پر پرکھا گیا ہے جو کہ علومِ طبیعی کا خاصہ ہے اور ''علومِ طبیعی کی مثال زاغ وزغن کی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں اور بس۔''(۲۷) اس لیے مادے، حیات اور نفس کے بارے میں تجربی و عقلی فکر کے ساتھ وجدانی زاویۂ نگاہ سے کام لینا چاہیے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ مادہ، حیات اور نفس ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ باہم دگر مدغم ہیں۔

دراصل، مادہ، حیات اور نفس کے مدارج کا خالصتاً فکری تجزیہ اسے محض میکانکیت کے عمل تک محدود کر دیتا ہے کیونکہ میکانکیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وقت کا تصور زمانِ متسلسل کے طور پر لیا جائے جو ایسا تصور ہے جو خطِ مستقیم کی طرح کھنچا ہے اور جس کو ماضی، حال اور مستقبل کے آنات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اگر مادے کو زمانِ متسلسل میں رکھ کر پرکھا جائے تو وہ علت اور معلول کے میکانکی عمل میں تحویل ہوتا ہوا ایسے مدرک ہوتا ہے جہاں علت کو معلول پر تقدم حاصل ہے۔ اگر حیات کو زمانِ متسلسل کی رُو سے پرکھا جائے تو وہ پس مظہریت کے میکانکی عمل میں دکھائی پڑتا ہے جہاں مادہ حیات پر مقدم ہے۔ اور اگر نفس کو زمانِ متسلسل کے حوالہ سے جاننے کی سعی کی جائے تو وارداتِ شعور جدا جدا محسوس ہوتے ہیں اور نفس خارجی فطرت کے ساتھ میکانکی عمل اپناتا ہوا نظر آتا ہے۔ لہٰذا زمانِ متسلسل کے چوکھٹے میں مادہ،

حیات اور نفس کی ایک ایسی تصویر بنتی ہے جہاں جبریت اور میکانکیت کا بھرپور رنگ رُوپ سامنے آتا ہے اور ایسے سیناریو میں شخصیت سے وابستہ آزاد فعالیت کا تصور مفقود ہو جاتا ہے۔

اقبال کے ہاں یہ صورتِ حال قطعی نہیں۔ اگر انسان مادہ، حیات اور نفس کے مدارج کا وجدانی زور پر اکتشاف کرے تو اسے اندازہ ہو جائے گا کہ وقت کا ایک اور تصور زمانِ خالص بھی ہے۔ یہ ایسا تصور ہے جو خطِ مستقیم کی طرح نہیں اور جس کو ماضی، حال اور مستقبل کے آنات میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ وقت کا تصورِ بلاتواتر ہے جس میں مادہ باہم دگر حوادث کا نظام ثابت ہوتا ہے اور یہ خیال کرنا کہ ہر مادی شے متغیر کیفیات کے باوجود استقرار رکھتی ہے، صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ اقبال نے ایسے تصورِ مادہ کے متعلق آئین سٹائن سے اتفاق رکھتے ہوئے بحوالہ برٹرینڈ رسل لکھا ہے کہ جدید اضافیت کی طبیعیات میں مادے کا ٹکڑا اب بدلتی ہوئی حالتوں میں قائم رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ مربوط واقعات کا ایک نظام ثابت ہوا ہے۔[۲۸]

بعینہٖ زمانِ خالص کے حوالہ سے حیات میں جبریت کا تصور قائم نہیں رہتا۔ یہ تصور کہ شعور حیات سے متفرع ہے اور اس کا وظیفہ آگے بڑھتی ہوئی حیات کو ایسا دائرہ نور فراہم کرنا ہے جس سے اسے روشنی ملتی رہے۔[۲۹] اسے ماننے کا مطلب ہو گا کہ شعور حیات کے مادی اعمال کی پس مظہری صورت ہے اور لزومیت سے مشروط ہے جب کہ زمانِ خالص میں لزومیت نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں حیات اور مادے کی تخصیص ہی فروعی ہے۔ لہٰذا حیات میں پس مظہریت کے تصور کے اقرار کی کوئی گنجائش نہیں جس کے تحت حیات مادے کے میکانکی عمل کا لازمی نتیجہ متصور ہو۔ اس بنا پر ''حیات کی تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن ہے۔''[۳۰] حیات اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس کے ساتھ پورے طور پر آزاد ہے۔ ہر قسم کی لزومیت سے مبرا اور آزاد فعالیت کی حامل ہے۔ بعینہٖ زمانِ خالص کی نسبت سے انائے بصیر کے وارداتِ شعور جدا جدا محسوس نہیں ہوتے۔ بلکہ باہم دگر مربوط ایک وحدت سمیٹے مدرک ہوتے ہیں۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے جیسے کسی تولیدی جرثومے میں اس کے اسلاف کے ہر فرد کی واردات کثرت کی بجائے ایک وحدت کی صورت میں موجود ہوتی ہے۔[۳۱] آخر کار، اقبال اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ یہ صرف وجدان ہے جو شعور کو اس نہج پر لے جاتا ہے جہاں مادہ،

حیات اور نفس باہم دگر مدغم ثابت ہوتے ہیں اور ان کی وحدت ایک محیط بر کل خودی قرار پاتی ہے، جو ہر فرد کی زندگی اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ (۳۲)

ایسے مابعد الطبیعیاتی پس منظر سے نظریۂ شخصیت کے یہ اسرار و رموز عیاں ہوتے ہیں کہ شخصیت کا ایک رُوپ محیط بر کل خودی ہے جس کو اقبال الوہی شخصیت کے مرکزہ 'لامتناہی خودی' کے عنوان سے موسوم کرتا ہے اور اس کا دوسرا رُوپ مادے، حیات اور نفس کا مرقع ہر فرد ہے جس کو وہ انسانی شخصیت کے مرکزہ 'متناہی خودی' سے عبارت کرتا ہے۔ لامتناہی خودی، ہر متناہی خودی کا سرچشمہ ہے اور خودی، خواہ لامتناہی ہو یا متناہی، اپنی بساط میں ہم آہنگ وحدت کا شاہکار ہے۔

شخصیت کے مابعد الطبیعیاتی پس منظر سے شخصیت کا جو پیش منظر اُبھرتا ہے اس سارے منظر نامہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ الوہی شخصیت کے محور لامتناہی خودی اور انسانی شخصیت کے محور متناہی خودی کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اور ان کے مابین تعلق کی نوعیت کیا ہے۔

لامتناہی خودی

حیات اور کائنات کے تناظر میں وجدان اس حقیقت کو آشکارا کر دیتا ہے کہ ہر جوہر کے وجود میں ایک تخلیقی و تکوینی مشیت ہے جس کو لامتناہی خودی کہتے ہیں۔ اسے قرآن اللہ کے اسمِ مخصوص سے پکارتا ہے۔ اس کی خاص صفت اس کی کامل انفرادیت ہے جس کا ثبوت اس کا توالد و تناسل سے پاک ہونا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہوسکتا۔ قرآن حکیم میں سورۃ اخلاص کی آیات کا مقصود یہی سمجھانا ہے جہاں ارشاد ہوا ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۞ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ ۙ وَ لَمْ يُوْلَدْ ۞ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۞ (۱۱۲:۱-۴)

کہو، وہ اللہ ہے، یکتا۔ اللہ سب سے بے نیاز ہے اور سب اس کے محتاج ہیں۔ نہ اس کی کوئی اولاد ہے اور نہ وہ کسی کی اولاد۔ اور کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے۔

اقبال فرانسیسی مفکر ہنری برگساں سے متفق ہے کہ انفرادیت کے کئی درجے ہیں اور وہ

انسانی ذات میں مکمل نہیں کیونکہ نسلی تخلیق انفرادیت کی مخالف ہے۔ فرد کی حقیقی تکمیل کی خاطر یہ ضروری ہے کہ اس کا کوئی حصہ اس سے الگ زندہ اور قائم نہ رہ سکے لیکن اس صورت میں نسل کی بقا ممکن نہیں رہے گی۔ نسل کی بقاء کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے کچھ حصے سے ایک نیا جسم تیار ہو سکے۔ اس طرح نسل کی بقاء میں انفرادیت اپنے دشمن کو اپنے ہی گھر میں پناہ دیتی ہے۔[۳۳] لیکن حقیقی طور پر کامل فرد کے لیے ایسے دشمن کو پناہ دینا ناممکن ہے اور قرآنی تصور کے مطابق کامل انفرادیت کا وصف صرف خدا تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اقبال نے انگریز مستشرق فارنل کے حوالہ[۳۴] سے لکھا ہے کہ اس نے قرآنی سورۂ نور کی اس آیت مبارکہ میں تفرد کے مفہوم کو شک کی نگاہ سے دیکھا ہے۔

مَثَلُ نُوۡرِہٖ كَمِشۡكٰوةٍ فِيۡهَا مِصۡبَاحٌ‌ؕ اَلۡمِصۡبَاحُ فِىۡ زُجَاجَةٍ‌ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوۡكَبٌ (۳۵:۲۴)

اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔

اس آیۂ شریفہ کے پہلے فقرہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا تفرد مطلوب نہیں۔ لیکن نور کی تشبیہ کو باقی عبارت کے سیاق وسباق میں دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پہلے خیال کے برعکس خدا تعالیٰ کا تعین کیا گیا ہے۔ روشنی کو چراغ اور چراغ کو ایک شیشے میں ظاہر کر کے غیر معین ومبہم کو خارج کر دیا گیا ہے۔ قصہ کوتاہ، اقبال کے نزدیک لامتناہی خودی ایک کامل شخصیت ہے اور فی نفسہٖ ایک منفرد اور یکتا قسم کی فردیت کی حامل ہے۔

جہاں تک یہ گمان کیا جاتا ہے کہ انفرادیت کا لازمہ فرد کا محصور ومحدود ہونا ہے۔ اگر اس کا اطلاق لامتناہی خودی پر کیا جائے تو ظاہری طور پر اس کو محصور ومحدود کرنا ہوگا اور یہ اس کی شان کے منافی ہوگا۔ اس طرح ایک طرف انفرادیت کو لامتناہی خودی کا وصف شمار کیا جائے اور دوسری جانب اسے محصور ومحدود ماننے سے انکار کیا جائے تو ایک دُبدھا پیدا ہوتا ہے۔ اس مشکل مسئلہ کا حل کیا ہو؟ اقبال کے خیال میں اگر لامتناہی خودی پر زمان ومکاں کا اطلاق کیا جائے تو اس کے محدود ومحصور ہونے کا سوال اُٹھے گا۔ اب چونکہ زمان ومکاں اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں، اس

لیے ان کا اطلاق لامتناہی خودی پر نہیں کیا جا سکتا اور ایسا کوئی ہے بھی نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔ اس کے لامتناہی ہونے سے مراد اس کی تخلیقی فعالیت کے امکانات ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں، ''وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں۔''(۳۵) یہاں، لامتناہی خودی کی تخلیقی فعالیت کو غائیت سے عبارت کیا گیا ہے جس سے مراد پہلے سے طے شدہ کسی مقصد کے تحت کوئی عمل کرنا نہیں بلکہ عین موقع پر ارادی فعل ادا کرنا ہے۔ اقبال شناس بشیر احمد ڈار نے اقبال کے اس مطمع نظر کو بڑی سادہ سی مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ مثال کچھ یوں ہے کہ کالج کا ایک طالبعلم ایسے موضوع پر مقالہ کی تیاری میں مصروف ہے جس کے لیے مطالعہ، تفکر اور ذہنی اُپج ضروری ہے۔ ممکن ہے وہ ایک دھندلے سے خاکے کو ذہن میں رکھ کر مقالہ لکھنا شروع کر دے۔ اس دوران، اس کے خیالات میں اضافہ ہوتا ہے اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصلی خاکے کے مطابق مضمون نہیں لکھ رہا۔ لکھتے لکھتے وہ مضمون کے خاکے میں ضروری تبدیلیاں کرتا چلا جاتا ہے اور اس بات کا بھی امکان رہتا ہے کہ یہ مقالہ اشتہار نہ بن جائے۔ لیکن جب اس نے مقالہ لکھنا شروع کیا تھا اس وقت تمام خاکوں اور منصوبوں کے باوجود وہ یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ وہ کیا لکھنے والا ہے۔ اس قسم کے داخلی ارادے کو اقبال نے غائیت مراد لیا ہے۔ یہ وہ غایت ہے جہاں مستقبل پہلے سے موجود تو ہوتا ہے مگر صرف امکان کے لحاظ سے، اسے معین نہیں کہا جا سکتا۔(۳۶)

اقبال کی رائے میں لامتناہی خودی کی تخلیقی فعالیت بے بصر نہیں۔ اس نسبت سے وہ نہ ہی فرانسیسی مفکر ہنری برگساں کے تصور جوشِ حیات سے متفق ہے جو کسی بھی طرح کے مقصد سے عاری ہے اور نہ ہی جرمن مفکر آرتھر شوپنہار کے تصور قوتِ ارادہ سے آمادہ ہے جو شعور اور مقصد دونوں سے عاری ہے۔ وہ یہ ماننے کو تیار نہیں کہ تخلیقی فعالیت کی حامل لامتناہی خودی کو ظہورِ افعال سے قبل ان کا علم ہی نہ ہو۔ اس کا مؤقف ہے کہ لامتناہی خودی کو نہ صرف پہلے سے ہر فعل کی آگہی ہوتی ہے بلکہ اس کی ہر آن مقصدیت بھی ساتھ ہی احاطۂ علم میں آ رہی ہوتی ہے۔ البتہ، وہ لامتناہی خودی کی آزادی و خلاقی کے متعلق برگساں کا ہمنوا ہے جس نے کہا تھا، ''مستقبل کے

دروازہ کو حقیقت مطلقہ کے لیے کھلا رہنا چاہیے۔''(۳۷) لامتناہی خودی کا غائیتیت سے عبارت ہونا اس بات کا غماز ہے کہ تخلیقی عمل پھلتا پھولتا رہتا ہے، نت نئے مقاصد وضع ہوتے رہتے ہیں اور ہر آن ان مقاصد کی صورت معین ہوتی رہتی ہے۔ پس، لامتناہی خودی کوئی محدود نفس نہیں بلکہ فعالِ مایرید ہے اور اپنے کسی بھی مدِ مقابل کے نہ ہونے کی وجہ سے داخلی نوعیت کے تخلیقی عمل کی حامل ہے جہاں اس کا ارادۂ تکوین اور آفرینشِ شے ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ اس تخلیقی عمل کو اس کی خالقیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ خالقیت ایسا تخلیقی عمل ہے جو لامتناہی خودی کا کوئی گذشتہ واقعہ ہے یعنی اس کے کن کہنے سے ساری کی ساری جملہ موجودات یک بار خلق ہوگئیں۔ بالفرض اس خیال کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ لامتناہی خودی کی حیات میں ان موجودات کی حیثیت ایک اتفاق سے زیادہ کی نہیں۔ گویا یہ اتفاق نہ ہوا ہوتا تو کائنات ہی خلق نہ ہوتی۔ لہٰذا اس حساب سے لامتناہی خودی میں تخلیقی فعالیت بالکل مفقود ہوتی جب کہ اصل صورتِ حال ایسی نہیں۔ اقبال نے قرآن شریف کی اس آیہ مبارکہ کو سامنے رکھا۔

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۚ﴿۲۹﴾ (۲۹:۵۵)

ہر آن وہ نئی شان میں ہے۔

لامتناہی خودی کی کارفرمائی اس کارگاہِ عالم میں ہر لحہ جاری وساری ہے اور وہ بے حد و حساب نت نئی صورتوں اور اوصاف کے ساتھ وجود خلق کرتی جا رہی ہے۔ اس کی تخلیق کردہ دنیا کبھی ایک حال پر قائم نہیں رہتی۔ ہر لمحے اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ ہر لمحے اس کی نئی سے نئی ترتیب بنتی رہتی ہے۔ لہٰذا جب ارشاد ہوا کہ وہ ہر روز اک نئی شان میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا تخلیقی عمل تا حال جاری ہے۔ قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے۔

وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآىِٕنُهٗ ۫ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ ﴿۲۱﴾ (۲۱:۱۵)

کوئی چیز ایسی نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور جس چیز کو بھی ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ازرُوئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے۔ اس کی تائید میں اقبال

نے اپنے زمانے کی جدید طبیعیات کے نظریۂ اضافت کے حوالہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مادہ کوئی ٹھوس شے نہیں بلکہ باہم دگر حوادث کا نظام ہے جس میں اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ چونکہ جملہ موجودات میں مسلسل اضافہ ہوتا جا رہا ہے اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ لامتناہی خودی کا تخلیقی عمل مسلسل ہے۔ یہ کہنا کہ لامتناہی خودی نے کن کہا اور یک دم جملہ موجودات کی تخلیق ہوگئی، غلط ہے۔ اقبال اس بات کا بخوبی قائل ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون![۳۸]

اس ضمن میں اقبال نے ایرانی صوفی حضرت بایزید بسطامی کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ حضرت بسطامی کے حلقہ میں ایک روز تخلیق کا مسئلہ زیرِ بحث تھا۔ ان کے ایک مرید نے پوچھا، ایک وقت وہ تھا جب صرف خدا تھا، اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرت نے برجستہ جواب دیا۔ اور اب کیا ہے، اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔ لہٰذا کائنات کی یہ حیثیت نہیں کہ لامتناہی خودی کے ساتھ ابتداء سے ہی موجود ہو یا بعد میں تخلیق ہو کر قائم بالذات ہوگئی ہو اور جس پر لامتناہی خودی دور سے عمل کر رہی ہو۔ لہٰذا تخلیق کا عمل لامتناہی خودی کی آزاد فعالیت کا ایک مسلسل عمل ہے جو کائنات کے ذرے ذرے میں جھلکتا ہے۔[۳۹]

لیکن یہاں یہ سوال اُٹھتا ہے کہ لامتناہی خودی سے اس کی تخلیقی فعالیت کس طرح رُو بہ عمل میں آتی ہے۔ اس کے جواب میں اقبال نے اشاعرہ کے استدلال سے استفادہ کیا جن کا مؤقف تھا کہ لامتناہی خودی کی خلاقانہ مشیت جواہر کے ذریعہ کام کرتی ہے۔ اُن کے مؤقف کو بیان کرتے ہوئے اقبال کا لکھنا ہے۔ ''خالقِ کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔''[۴۰] قرآن الفرقان کا بھی نقطۂ نظر یہی ہے۔

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ (۱:۳۵)

وہ اپنی مخلوق کی ساخت میں جیسا چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک، لامتناہی خودی سے متناہی خودیوں کا ہی صدور ہوسکتا ہے۔ لامتناہی

خودی کی جملہ تخلیقات میں سے صرف انسانی شخصیت کی متناہی خودی نسبتاً مکمل ہو چکی ہے کیونکہ صرف یہ اس قابل ہے کہ لامتناہی خودی کی تخلیقی زندگی میں باشعور شرکت کر سکے۔ ویسے کائنات میں ہر شے اور فطرت کا ہر مظہر، اصل میں اسی لامتناہی خودی کا مظہر ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ''خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بایں ہمہ بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔''(۴۱)

اقبال نے اسی سے ملتے جلتے مفہوم کو شعری لہجہ میں ایسے ادا کیا۔

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے (۴۲)

(حق کے وجود ہی سے خودی کا وجود ہے، حق کے ظہور ہی سے خودی کا ظہور ہے)

شناورِ اقبال، ڈاکٹر عشرت حسن انور کے مطابق لامتناہی خودی کا متناہی خودی کے ساتھ تعلق تین طرح سے ممکن ہو سکتا ہے۔ (۴۳)

۱- لامتناہی خودی واحد حقیقت ہے جس میں متناہی خودی جذب ہے۔

۲- لامتناہی خودی متناہی خودی کو مٹائے بغیر اسے اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے۔

۳- لامتناہی خودی متناہی خودی سے الگ اور ماوراء ہے۔

اقبال کے ہاں، پہلا امکان قابلِ قبول نہیں کیونکہ اس کو ماننے سے ہر متناہی خودی کا ذاتی شعور، اس کی دائمی حیات، نشوونما، ارتقاء، اختیار و آزاد فعالیت، دعا جیسے تصورات کی اہمیت یکسر ختم ہو جاتی ہے۔ اس سے شخصیت کا تصور ہی لایعنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

البتہ اقبال کو دوسرا امکان قابلِ قبول ہے کیونکہ اس کو ماننے سے ہر متناہی خودی کا ذاتی شعور، اس کی دائمی حیات، نشوونما، ارتقاء، اختیار و آزاد فعالیت، دعا جیسے تصورات کی اہمیت قائم ہو جاتی ہے اور صرف اسی صورت میں قرآن کی یہ حکمت بھی فہم میں آتی ہے۔

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ﴿۱۶﴾ (۱۶:۵۰)

ہم اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ اُس سے قریب ہیں۔

اسی حکمت کو واضح کرتے ہوئے اُس نے لکھا۔ ''قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقت

مطلقہ کو انسان کی رگِ جان سے قریب ترٹھہرایا، کیونکہ یہ حیات الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔''(۴۴)

تیسرے امکان کو اقبال نے سرے سے مسترد کیا ہے۔ اس کے خیال میں لامتناہی خودی کو متناہی خودی سے الگ اور ماوراء سمجھنے سے ان دونوں میں ایک خلیج قائم ہو جاتی ہے اور جہاں لامتناہی خودی اور متناہی خودی میں بُعد قائم ہو جاتا ہو، اُس صورت میں ''جس لامتناہی کی تصدیق متناہی کی نفی سے ہوگی وہ درحقیقت لامتناہی نہیں ہوگا کیونکہ اس طرح نہ تو لامتناہی کی ماہیت سمجھ میں آئے گی نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں۔''(۴۵)

یہ طے کرنے کے بعد کہ صرف دوسرا امکان قابلِ قبول ہے، لامتناہی خودی کا متناہی خودی کے ساتھ قائم تعلق دو طرح سے ممکن ہے۔ اوّلاً، لامتناہی خودی متناہی خودی کو اپنے تخئیل یا ہستی میں لیے ہے۔ ثانیاً، لامتناہی خودی متناہی خودی کو مٹائے بغیر فی الواقع اپنی ہستی میں لیے ہے۔ اقبال کے مطابق، پہلا امکان صحیح نہیں کیونکہ اس کے تحت متناہی خودی بمثل بوند ثابت ہوتی ہے جو لامتناہی خودی بمثل سمندر میں فنا ہے۔ فنائیت کے ایسے تصور میں لامتناہی خودی متناہی خودی کو مٹائے بغیر برقرار نہیں رکھ سکتی اور اس کی تصدیق تجربے سے نہیں ہو سکتی۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کا لکھنا ہے۔ ''اگر انسانی ایغو کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جائے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہو جائے گا اور اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندگی و فعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات و فعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہوگی نہ کہ خود اس سے۔''(۴۶)

اقبال کے مطابق، دوسرا امکان صحیح ہے کیونکہ اس کے تحت متناہی خودی بمثل موتی ثابت ہوتی ہے جو لامتناہی خودی بمثل سمندر میں فنا ہو کر بھی اپنی بقا قائم رکھتی ہے۔ اقبال اس امکان کو شعر کے سہارے واضح کرتا ہے۔

گہر گم گشتۂ آغوش دریا است
ولیکن آب بحر، آبِ گہر نیست!(۴۷)

(موتی سمندر کی آغوش میں گم ہے لیکن سمندر کا پانی آبِ گہر نہیں۔ (آبِ گہر میں آب سے

مراد چمک ہے اور آبِ بحر میں آب سے مراد وہی پانی ہے)

لامتناہی خودی کا متناہی خودی سے تعلق قائم ہونے کے قابلِ قبول امکان کے بعد اس کے حق میں دو طرح کے دلائل سامنے رکھے جا سکتے ہیں۔

اوّل، لامتناہی خودی کو متناہی خودی سے الگ متصور کرنا چاہیے کیونکہ متناہی خودی کی وہ مایوسی جو اسے اپنی ذاتی دقتوں اور اردگرد کے مزاحمتوں سے پیش آتی ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ متناہی خودی اس سرچشمہ سے مدد حاصل کرے جو اس کی مشکلات کا ماخذ نہ ہو اور جس کو سارے عالم پر تسلط حاصل ہو۔

دوم، لامتناہی خودی کو ایک شخصیت متصور کرنا چاہیے جو اک ہدایت یافتہ حیات ہے اور متناہی خودی کے حیاتی تجربہ کے پیشِ نظر سوائے ایک نامی کل کے اور کسی طرح متصور نہیں ہو سکتی۔ ایسی شخصیت کامل انفرادیت کی حامل ہے اور لامتناہیت سے پُر ہے۔ اقبال نے اس کی اس خوبی کو اجمالاً ان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ''ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسع میں ہے، امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔''(۴۸)

اس مقام پر یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ان اُمور کو پیش کیا جائے، جن سے واضح ہو کہ کس طرح لامتناہی خودی اور متناہی خودی کی اپنی اپنی انفرادیت قائم رہ سکتی ہے جب کہ لامتناہی خودی متناہی خودی کو مٹائے بغیر اسے اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے۔

۱۔ متناہی خودی میں انفرادیت کا وصف نہ ہوتا تو رسولِ کریمؐ کبھی بھی تخلقو باخلاق اللہ، یعنی اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ پیدا کرو، کی تعلیم نہ دیتے بلکہ لامتناہی خودی میں جذب ہونے کی ہدایت فرماتے۔ اقبال کے الفاظ ہیں۔ ''رسول کریمؐ کا ارشاد ہے، 'تخلقو اباخلاق اللہ' آپ اپنے میں خدائی صفات پیدا کرو۔ گویا منفرد ترین ہستی کی صفات کو زیادہ سے زیادہ اپنا کر ہی انسان منفرد بن کر ہی کر سکتا ہے۔''(۴۹)

اقبال کے کہنے کا مطلب ہے کہ یہ متناہی خودی کا فریضہ ہے کہ اس میں حدِ بشری تک جن صفاتِ الٰہیہ کو پیدا کرنے کی استعداد ودیعت کی گئی ہے، اُسے بروئے کار لائے۔ اسی استعداد

کے بل بوتے پر منصور حلاجؒ نے 'انا الحق'، رسول کریمؐ نے 'انا الدھر'، حضرت علیؓ نے 'میں ہوں قرآنِ ناطق' اور بایزیدؒ نے 'ما اعظم شانی' کے نعرے بلند کیے۔ اقبال ان کے روحانی واردات کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچا کہ اسلام کی اعلیٰ تصوف میں وحدت کا تجربہ متناہی خودی کا لامتناہی خودی میں گم ہونا نھیں بلکہ لامتناہی خودی کا متناہی خودی کو اپنی آغوش میں لے لینا ہے۔[۵۰]

۲- آنحضرت ﷺ کے واقعۂ معراج شریف سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ متناہی خودی کا منتہائے نظر لامتناہی خودی میں فنا ہوجانا نھیں بلکہ اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ کا حصول اور شانِ یکتائی پیدا کرنا ہے۔ اقبال نے معراج شریف کی بڑی لطیف توجیہ پیش کی ہے کہ یہ واقعہ دراصل شاہد عادل کے رُوبرو انسانِ کامل کی خودی کے کمالات کی آزمائش ہے۔ وہ اسی خیال کو شعری پیرہن پہناتے ہوئے گویا ہیں۔

چیست معراج آرزوئے شاہدے
امتحانے روبروئے شاہدے[۵۱]

(کسی معشوق کی آرزو کی معراج کیا ہے؟ کسی معشوق کے رُوبرو کوئی امتحان)

اقبال نے ایک اور لطیف نکتہ بھی بیان کیا ہے۔ صوفی کے شعور کی نفسیاتی کیفیت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو لامتناہی خودی کی ذات میں فنا کردینے کا متمنی ہوتا ہے تاکہ دائمی سکون نصیب ہو۔ اس کے برعکس، پیغمبر کے شعور کی نفسیاتی کیفیت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو لامتناہی خودی کی ذات کی برکتوں سے فیض یاب ہوکر واپس دنیا میں پلٹ کر اپنے تخلیقی منصوبہ کی تکمیل کا متمنی ہوتا ہے۔ اس فرق سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ متناہی خودی کی تمنا لامتناہی خودی کی ذات میں فنا ہونا نہیں بلکہ اس کے فیض سے مستفید ہوتے ہوئے بقا کے لیے کوشاں ہونا چاہیے۔ اس نسبت سے اقبال نے مشہور مسلم صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے اس قول کو پسند نہیں کیا۔ ''محمد عربی برفلک الافلاک رفت و باز آمد۔ واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدے۔''[۵۲] یعنی، حضرت محمد ﷺ بلند ترین آسمان پر تشریف لے گئے اور واپس پلٹ آئے۔ خدا کی قسم اگر میں وہاں جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔ پس، ثابت ہوا کہ اگر نبی کی مراجعت نہ ہوتی تو اس کے تخلیقی عمل سے مقصود جہانِ تازہ پیدا کرنا مفقود ہوجاتا۔ ادنیٰ درجہ پر عام انسانوں کو اسی طرح

کی کیفیت سے گذر کر اپنی انفرادیت کی حفاظت کرتے ہوئے اور بقا کو قائم رکھتے ہوئے کائنات کی تکمیل میں اپنا حصہ ادا کرنا ہے۔

۳۔ قرآن پاک نے بھی متناہی خودی کی بقا کے بارے میں گواہی دی ہے کہ وہ روزِ جزا بالکل الگ اور رنمایاں ہوگی، فرد کے طور پر لامتناہی خودی کے حضور پیش ہوگی اور اپنا نامۂ اعمال دیکھے گی۔ ارشاد ہوا ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ (۷۵:۲۲-۲۳)

اُس روز کچھ چہرے تر و تازہ ہوں گے، اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔

اس آیۂ کریمہ سے اقبال کے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ لامتناہی خودی اور متناہی خودی اپنی اپنی جگہ منفرد اور معین ہیں۔ اب اگر متناہی خودی کو خلوت نصیب ہوجائے تو اسے چاہیے کہ لامتناہی خودی کے حضور اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے گویا اس کے بحرِ نور میں خود کو غرق نہ ہونے دے۔ اقبال نے اپنے اس خیال کو اک شعر میں اُتارا ہے۔

بخود محکم گذر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحرِ نورش (۵۳)

(تو اس کے سامنے خود کو اتنا پختہ کرلے کہ اُس کے نور کے سمندر میں اپنی ہستی کو گم نہ کر)

۴۔ متناہی خودی کو جونہی اپنی ذات کا وجدان ہوتا ہے تو اسے اپنی خودی کی مستقل حیثیت کا تیقن نصیب ہوجاتا ہے جس سے لامتناہی خودی کے حضور خود کے ہونے کی نفی لازم نہیں ٹھہرتی۔ لامتناہی خودی کے سامنے خودسپردگی کا احساس بہت نرالا اور انوکھا ہوتا ہے لیکن دیر پا اور مستقل نہیں۔ وہ ایسا لمحہ ہوتا ہے جس میں متناہی خودی کا لامتناہی خودی کے ساتھ وقتی طور پر ایک ایسا گہرا اور یکتا رابطہ قائم ہوتا ہے جس کے دوران لامتناہی خودی کا وجود متناہی خودی سے ماورا ہونے کے باوجود اس پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے اور متناہی خودی کی نجی حیثیت عارضی طور پر اس کے حضور دب سی جاتی ہے۔(۵۴) پھر اس کی صراحت میں اقبال نے منصور حلاج کے نعرۂ اناالحق کے نفسی تجربہ کی توجیہ پیش کی کہ اس کا تجربہ ایسا نہیں تھا جیسے کوئی قطرہ سمندر میں جا ملا ہو بلکہ اس بات کی تصدیق تھا کہ

ایک گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔[۵۵]

۵- دعا کا تصور بھی متناہی خودی کے ذاتی تشخص اور بقا کی دلالت کرتا ہے۔ دعا وہ واحد ذریعہ ہے جس کی بدولت متناہی خودی کی شخصیت کا ننھا سا جزیرہ زندگی کے ایک وسیع کل میں اپنی جگہ پا تا ہے۔ اقبال دعا کے درجہ کو غور و تفکر سے کہیں اونچا ٹھہراتے ہوئے لکھتا ہے، ''فکر کی حالت میں تو ہمارا ذہن حقیقتِ مطلقہ کا مشاہدہ کرتا اور اس کے اعمال و افعال پر نظر رکھتا ہے، لیکن دعا کی صورت میں وہ ایک آہستہ گام کلیت کی منزل بہ منزل رہنمائی کو چھوڑ کر فکر سے آگے بڑھتا اور حقیقتِ مطلقہ پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تا کہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے۔''[۵۶] ظاہر ہے، متناہی خودی صرف اس صورت میں لامتناہی خودی کی حیات میں بالارادہ حصہ لے سکتی ہے اگر اس کی اپنی الگ سے منفرد پہچان ہو۔ علاوہ ازیں، دعا آخرت کے روز بھی متناہی خودی کی بقا کا منہ بولتا ثبوت ہوگی جو کہ اس کی نجات کا واحد ذریعہ بنے گی۔

محولہ بالا نکات کا ماحصل کچھ ایسے فہم میں لایا جا سکتا ہے کہ متناہی خودی کو چاہیے کہ وہ لامتناہی خودی کی اس طرح پیروی کرے جس طرح لوہا اپنے آپ کو بھٹی میں تپا کر اپنے اندر آگ کے خواص پیدا کر لیتا ہے لیکن اپنی انفرادیت کو بھی قائم رکھتا ہے۔ لوہا آگ کی طرح سرخ بھی ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی خاصیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے باوجود لوہا، لوہا ہی رہتا ہے۔ اقبال کا یہ شعر اسی نقطۂ نظر کا غماز ہے۔

زندگی در صدفِ خویش گہر ساختن است

در دلِ شعلہ فرو رفتن و نگداختن است[۵۷]

(زندگی اپنے صدف میں موتی بنانے کا نام ہے۔ شعلے کے اندر داخل ہونا اور نہ پگھلنے کا نام ہے)

پھر اسی خیال کو اِن اشعار میں سمیٹ کر گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔

بہ بحرش گم شدن انجامِ ما نیست

اگر او را تو در گیری فنا نیست

خودی اندر خودی گنجد محال است!

خودی راعینِ خود بودن کمال است![۵۸]

(اس کے سمندر میں گم ہونا ہمارا مقصد نہیں۔ اگر تو اسے اپنے اندر جذب کر لے تو تجھے فنا نہیں۔
خودی کا خودی کے اندر سمانا محال ہے! خودی کا خودی رہنا ہی کمال ہے!)

مزید برآں، اقبال نے لامتناہی خودی کی ابدیت کو اُجاگر کیا ہے۔ اس کے مطابق، لامتناہی خودی کی زندگی کو زمانِ خالص کی زندگی سے تعبیر کیا جائے تو غلط نہ ہوگا کیونکہ زمانِ خالص تغیرات کا ایسا مسلسل بہاؤ ہے جس میں قبل اور بُعد کی تقسیم نہیں۔ بلکہ یہ ایک عضوی کلیہ ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل مل کر ایک مستقل ہنوز کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اسی کو ابدیت یا سرمدیت کہا جاتا ہے۔ درحقیقت تغیر کا مطلب ایک حالت سے دوسری حالت میں چلے جانا ہے جس کی وجہ کامیابی، ناکامیابی، خواہش، وغیرہ کچھ بھی ہوسکتی ہے۔ یوں تغیر کا اشارہ اس نقص کی جانب ہوتا ہے کہ جس کے سبب تبدیلی وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس قیاس کی بنیاد پر لامتناہی خودی کو اس نقص سے محفوظ رکھنے کا صرف یہی تصور ہوسکتا ہے کہ لامتناہی خودی کو زمانِ خالص کے سیاق وسباق میں متصور کیا جائے کیونکہ یہاں تغیر کے معنی احوال کے نہیں رہ جاتے کہ جس کی رفتار نقص سے کمال کی طرف ہو بلکہ وہاں تغیر کے معنی تکوین کے ہیں جہاں ماسوائے خلاقی کے اور کچھ نہیں۔ یہی اقبال کا استدلال ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ''حقیقی 'انا' کی زندگی میں چونکہ استدامِ محض کی زندگی ہے، لہٰذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے روّیوں کا تواتر قرار دیں۔ برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے جس میں 'تھکن' کا شائبہ ہے نہ 'اونگھ' اور 'نیند' کا۔''[۵۹]

اقبال کا یہ نقطۂ نظر قرآن کی ان آیاتِ مبارکہ کے عین ہے۔ سورۃ 'ق' میں ارشاد ہوا:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ۖ وَّ مَا مَسَّنَا مِنْ لُّغُوْبٍ ﴿۳۸﴾
(۵۰:۳۸)

ہم نے زمین اور آسمانوں کو اور اُن کے درمیان کی ساری چیزوں کو چھ دنوں میں پیدا کر دیا اور ہمیں کوئی تکان لاحق نہ ہوئی۔

اور سورۃ 'البقرہ' میں ارشاد ہوا۔

اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۚ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّ لَا نَوْمٌ ؕ (۲:۲۵۵)

اللہ وہ زندۂ جاوید ہستی، جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، اُس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔ وہ نہ سوتا ہے اور نہ اُسے اُونگھ لگتی ہے۔

اس سے ایک اور نکتہ پھوٹتا ہے جس کی طرف اقبال نے توجہ مبذول کرائی ہے۔ زمانِ خالص کوئی مجرد اور ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ اس لیے بقول امام شافعیؒ، وقت تلوار ہے۔ (۶۰) اور یہ تلوار جس متناہی خودی کے ہاتھ میں ہوگی۔ زمانہ اسی کے پیچھے اور اسی کے قبضہ میں ہوگا۔ اور جہاں وقت تلوار ہے وہاں خودی تلوار کی دھار ہے۔ اقبال نے اس عمیق خیال کو بڑی سادگی سے ان سلیس مصرعوں میں اُتارا ہے۔

یہ موجِ نفس کیا ہے؟ تلوار ہے!
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے! (۶۱)

موجِ نفس ہی زمانِ خالص ہے جو ہر پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا فرمان ہے، "لاتسبو الدھر فان الدھر ھواللّٰہ" (زمانہ کو برامت کہو، بے شک زمانہ اللہ ہے۔ اقبال نے شعری سخن میں اس فرمان کو بہت عمدگی سے نقل کیا ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبو الدھر فرمانِ نبیؐ است (۶۲)

(زندگی زمانے سے ہے اور زمانہ زندگی سے ہے۔ زمانہ کو برامت کہو، حضورؐ کا فرمان ہے)

بہرطور، اقبال نے اس فرمانِ نبیؐ سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "مکان و زمان کی یہ عظیم وسعت اس امر کی منتظر ہے کہ انسان کا دستِ تسخیر اسے پورے طور پر مسخر کرلے۔ اس کا فرض ہے آیاتِ الٰہیہ پر غور کرے اور اس طرح ان ذرائع کی تلاش میں قدم اٹھائے جن کی بدولت وہ فی الحقیقت فطرت پر غلبہ حاصل کرسکتا ہے۔" (۶۳)

یہ زمانِ خالص ہے جس میں لامتناہی خودی ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کرلیتی ہے جہاں اس کی فکر، حیات اور غایت باہم دگر مدغم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے لامتناہی خودی ایک

ایسی محیط برکل خودی قرار پائی جس میں بقول اقبال، ''علت و معلول کے جال سے آزاد پوری تاریخ ایک برتر سرمدی آن میں مرکوز ہے۔''(۶۴)

جہاں تک لامتناہی خودی کی فطرت اور سیرت کا تعلق ہے، اقبال نے درجِ ذیل قرآنی آیت سے رجوع کرتے ہوئے کائنات کو اس کی عادت اور سنت ٹھہرایا ہے۔

وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ﴿۶۲﴾ (۶۲:۳۳)

اور تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

لامتناہی خودی کی خلاقی کائنات کی صورت میں متشکل ہے، زمانِ متسلسل کے روپ میں مدرک ہے اور اس میں قانونِ تغیر کے سوا کسی کو ثبات نہیں۔ بزبان اقبال:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات اک تغیر کو ہے زمانے میں (۶۵)

اور پھر اسی خیال کا اعادہ یوں بھی کیا۔

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات (۶۶)

بطور جملۂ معترضہ، اقبال کا یہ خیال قدیم یونانی مفکر ہراقلیتوس کے اس قول کی شعری بازگشت معلوم ہوتا ہے۔ ''کوئی شے ساکن نہیں۔ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ کوئی شخص ایک ہی ندی میں دو بار غسل نہیں کرتا۔''(۶۷)

اقبال نے کائنات کی لامحدود حیثیت کو لامتناہی خودی کی بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ خلاقی پر موقوف کیا جہاں کائنات ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی صورت میں متصور ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے کائنات ماسوائے داخلی نوعیت کی حد کے، کسی طور پر بھی محدود نہیں رہتی۔ قرآن پاک کا فرمان بھی یہی ہے۔

وَ اَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى ﴿۴۲﴾ (۴۲:۵۳)

اور یہ کہ آخر کار پہنچنا تیرے رب ہی کے پاس ہے۔

کائنات کا مشاہدہ لامتناہی خودی کو جاننا ہے، گویا کائنات کو جاننے کی سعی کرنا اصل میں

لامتناہی خودی سے قرب و اتصال کی سعی کرنا ہے۔ اس بناء پر اقبال نے کائنات کے مشاہدے کو عبادت کی ایک دوسری شکل قرار دیا ہے۔

سیرت و کردار کو جو نسبت متناہی خودی سے ہے، کچھ ویسی کائنات کی لامتناہی سے ہے۔ جس طرح سیرت و کردار کے مشاہدہ و مطالعہ سے متناہی خودی کے اسرار و رموز بے نقاب ہو سکتے ہیں، بعینہٖ کائنات کے مشاہدہ و مطالعہ سے لامتناہی خودی کے اسرار و رموز بے نقاب کیے جا سکتے ہیں۔ اب یہ متناہی خودی پر موقوف ہے کہ وہ لامتناہی خودی کے ظاہری پہلو، یعنی کائنات کو خوب سمجھے اور جانے۔

متناہی خودی

انسانی شخصیت کا مرکزہ متناہی خودی ہے جو زمانِ متسلسل اور محسوسات و مدرکات کی طبعی دنیا کے حوالہ سے انائے فعال کہلاتی ہے مگر زمانِ خالص اور محسوسات و مدرکات کی باطنی دنیا کے حوالہ سے انائے بصیر کہلاتی ہے۔ یہ انائے بصیر ہے جو صحیح معنی میں انسانی شخصیت کا محور ہے۔

درحقیقت متناہی خودی کا اظہار اس باطنی وحدت میں ہوتا ہے جو مادی اشیاء کی وحدت سے بالکل مختلف نوعیت کی نفسی کیفیات کی حامل ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ مادی اشیاء کہیں موجود ہوں تو ان کو دائیں بائیں پڑے ہوئے مدرک کیا جا سکتا ہے لیکن نفسی کیفیات جیسے افکار و خیالات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دائیں بائیں واقع ہیں۔ مادی اشیاء کے اجزائے ترکیبی مادی شے کی وحدت سے جدا ہو کر بھی اپنا وجود قائم رکھ سکتے ہیں لیکن ذہنی کیفیات خودی کی وحدت سے الگ نہیں ہو سکتیں۔ زمان و مکاں کے جن پیمانوں کا اطلاق مادی اشیاء پر ہوتا ہے، ان کا خودی پر نہیں ہوتا۔ متناہی خودی کو یہ کمال حاصل ہے کہ وہ زمان و مکاں کے کئی نظامات وضع کر سکتی ہے، جیسے عالمِ خواب میں زمان و مکاں کے پیمانے یکسر بدل جاتے ہیں۔ اس کی داخلی زندگی زمانِ خالص سے عبارت ہے لیکن جب یہ اپنا اظہار جسم کی صورت میں کرتی ہے تو اس کا زمان ریاضیاتی بن جاتا ہے، یعنی تقسیم پذیر اور تغیر پذیر آنات و لمحات میں ڈھل جاتا ہے جسے زمانِ متسلسل سے عبارت کیا جاتا ہے۔

مزید براں اقبال کے مطابق متناہی خودی نہ تو کسی ایسے فی نفسہٖ غیر تغیر پذیر جوہر کے مانند ہے جو محض تغیر پذیر کیفیات کا شاہد ہو، جیسے امام غزالیؒ یا ان کے ہمنوا متکلمین نے متصور کیا اور نہ ہی ان شعوری کیفیات کے تواتر کی مانند ہے جہاں شعوری کیفیات محض کڑی سے کڑی ملائے چلتی چلے جاتی ہوں، جیسے ولیم جیمز نے خیال کیا۔(۶۸) اقبال کے ہاں، متناہی خودی ایک خاص طرح کی شعوری کیفیات کی کلی وحدت ہے جو تمام تر محسوسات و مدرکات کی اساس ہے۔ یہ شعوری کیفیات سے الگ تھلگ کوئی غیر متغیر جوہر نہیں اور نہ ہی ان کا محض اک مجموعہ ہے بلکہ ان کیفیات کے پیچھے ایک ایسا مرکزہ ہے جو ان گونا گوں کیفیات کو موتیوں کی طرح اک لڑی میں پروئے رکھتا ہے۔ اس مقام پر شناورِ اقبال ڈاکٹر جمیلہ خاتون، اقبال کے اِس مؤقف سے بظاہراً ملتے جلتے ڈیوڈ ہیوم کے پیش کردہ تصور سے موازنہ کرتے ہوئے رقمطراز ہے۔ ''متناہی خودی حسی ادراکات، حسیات اور تاثرات کا محض کوئی پلندا نہیں ہے۔ یہ ہیوم کی پیش کردہ تماشا گاہ کے موافق نہیں جہاں کئی طرح کے ادراکات قانونِ شراکت میں اک دوسرے سے بندھے اپنے گذرنے، گذرتے رہنے، سرکنے اور حالات و کیفیات کی بے انتہا شکلوں میں ملنے ملانے سے بخوبی اُجاگر ہوتے ہیں۔ اس کے بالکل برعکس، یہ قوتِ انائیت اور مرکزی حوالہ کی حامل ایک عضوی وحدت ہے جو اسے ایک مقرون خودی بناتی ہے۔''(۶۹)

اقبال نے قرآن سے رجوع کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ متناہی خودی ایک مقرون روحانی حقیقت ہے جو لامتناہی خودی کے اَمر کا مظہر ہے۔ ارشادِ ربانی ہے۔

وَ یَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ؕ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَ مَاۤ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا ۝۸۵
(۸۵:۱۷)

یہ لوگ تم سے رُوح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو ''یہ رُوح میرے رب کے حکم سے آتی ہے، مگر تم لوگوں نے علم سے کم ہی بہرہ پایا ہے۔''

عربی زبان میں 'خلق' اور 'امر' کے الفاظ بالترتیب کائنات اور انسانی نفس کے لیے استعمال ہوئے ہیں، جیسے کہ قرآنِ حکیم میں آیا ہے۔

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ ؕ (۷:۵۴)

خبردار رہو! اُسی کی خلق ہے اور اُسی کا امر ہے۔

خلق کے معنی آفرینش یا پیدائش کے ہیں اور امر کے معنی ہدایت اور رہنمائی کے ہیں۔ چونکہ انسانی نفس امرِ ربی ہے، اس لیے اس کا لامحالہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے جو ہدایت، توازن اور وحدت پیدا کرتا ہے۔

روحیتی وحدت کی حامل متناہی خودی کے بارے میں یہ اُلجھن پیدا ہوتی ہے کہ وہ جسم اور جان کی دوئی میں متشکل ہے۔ لہٰذا وہ کس طرح ثنویت میں مدرک ہونے کے باوجود روحیتی وحدت پر محیط ہو۔ اس سلسلہ میں بھی اقبال نے قرآن سے رجوع کیا، جہاں ارشاد ہوا۔

وَ لَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ مِنۡ سُلٰلَۃٍ مِّنۡ طِیۡنٍ ﴿۱۲﴾ ثُمَّ جَعَلۡنٰہُ نُطۡفَۃً فِیۡ قَرَارٍ مَّکِیۡنٍ ﴿۱۳﴾ ثُمَّ خَلَقۡنَا النُّطۡفَۃَ عَلَقَۃً فَخَلَقۡنَا الۡعَلَقَۃَ مُضۡغَۃً فَخَلَقۡنَا الۡمُضۡغَۃَ عِظٰمًا فَکَسَوۡنَا الۡعِظٰمَ لَحۡمًا ٭ ثُمَّ اَنۡشَاۡنٰہُ خَلۡقًا اٰخَرَ ؕ فَتَبٰرَکَ اللّٰہُ اَحۡسَنُ الۡخٰلِقِیۡنَ ﴿۱۴﴾ (۲۳:۱۲-۱۴)

ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا، پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کیا، پھر اس بوند کو لوتھڑے کی شکل دی، پھر لوتھڑے کو بوٹی بنا دیا، پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا کھڑا کیا۔

اس آیت میں ''ایک دوسری ہی مخلوق'' کا اشارہ اس روحیتی وحدت کی طرف ہے جہاں جسم و جان کی دوئی نہیں۔ اقبال نے اس خیال کو اک شعر میں سمویا ہے۔

وجود کیا ہے؟ فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا (۷۰)

جسم و جان کی دوئی اس عالمِ رنگ و بو کے سبب آشکار ہوتی ہے کیونکہ اس عالم میں متناہی خودی کی مجبوری ہے کہ اسے اپنے خارجی اظہار کے لیے ایک ذریعہ چاہیے اور اس کی ضرورت کو جسمانی پیکر خوب ادا کرتا ہے۔ یہاں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ متناہی خودی کو کس زاویہ سے مدرک کیا جائے؟ متناہی خودی کسی صاحبِ فکر کو دوئی جبکہ صاحبِ نظر کو روحیتی وحدت کی حامل معلوم ہوتی ہے۔ اقبال نے اس کا جواب اک شعر میں خوب دیا ہے۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است (۷۱)

(جان اور جسم کو دو کہنا کلام ہے، جان اور جسم کو دو دیکھنا حرام ہے)

جسم و جان کو بغرضِ سہولت دو کہا جا سکتا ہے لیکن انھیں جُدا گانہ ہستیاں قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ لامتناہی خودی کے علاوہ کسی کا وجود حقیقی معنی میں موجود نہیں۔ جس طرح جان اس کی تجلی ہے بعینہٖ جسم بھی اس کا مظہر ہے۔ یعنی جسم و جان دو مختلف حقائق نہیں بلکہ لامتناہی خودی کے مختلف مظاہر ہیں۔ متناہی خودی کا مظہر زمانِ متسلسل کے سانچہ میں جسم جب کہ زمانِ خالص کے سانچہ میں جان ہے۔ لیکن اصل الاصل، متناہی خودی کی حقیقت روحانی ہے جہاں جسم و جان کی تخصیص فروعی ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے بالفرض کوئی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے تو جسم اور جان ایک ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص میز سے کتاب اُٹھاتا ہے تو یہ ایک ایسا غیر منقسم فعل ہے جس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں کتنا حصہ جسم کا اور کتنا جان کا ہے۔

چونکہ جسم و جان کی دوئی کا تصور فروعی ہے لہٰذا اقبال کے نزدیک ڈینش فزیشن، کارل جارج لانگے کے نظریۂ ہیجان کا حامل نظریۂ پس مظہریت ہو یا جرمن فلسفی گوٹفرائیڈ ولہلم لائبنیز کا نظریۂ پیش ثابت ہم آہنگی، فرانسیسی فلسفی رینی ڈیکارٹ کا نظریۂ تعاملیت ہو یا ڈچ فلسفی باخ اسپینوزا کا نظریۂ متوازیت، جسم و جان کے تعلق کو ثابت کرنے والے سب کے سب نظریے فروعی ہیں۔ جسم و جان کے ان نظریات کو اجمالاً دیکھتے ہیں [۴۲] تاکہ اقبال کے مؤقف کی وضاحت ہو سکے۔ نظریۂ پس مظہریت کے مطابق تمام ذہنی وقوعات کا تعین کلیتاً طبعی وقوعات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ گویا جسم کو ذہن پر اس قدر تقدم حاصل ہے کہ ذہنی جذبات و ہیجانات کی تفہیم صرف اور صرف جسمانی تغیرات کے حوالے سے ممکن ہے۔ جس طرح ساز کے بغیر موسیقی ممکن نہیں، بعینہٖ جسم کے بنا ذہن کا وجود ممکن نہیں۔ نظریۂ پیش ثابت ہم آہنگی کے مطابق روزِ تخلیق خدا نے جسم و ذہن میں ایک کامل تعلق قائم کر دیا ہے کہ ذہنی وقوعات اور جسمانی وقوعات ابتدائے آفرینش ہی سے اس قدر ہم آہنگ ہیں کہ جسم میں کوئی تغیر پیدا ہو تو اسی کی مطابقت سے ذہن میں تغیر پیدا ہوتا ہے، بعینہٖ ذہن میں کوئی تغیر پیدا ہو تو اسی کی مطابقت سے جسم میں تغیر پیدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک ہی وقت میں دو گھڑیوں کو چابی دی جائے اور وہ دونوں بالکل ایک ہی وقت بتاتی ہوں، بعینہٖ جسم اور ذہن کا معاملہ ہے۔ نظریۂ تعاملیت کے مطابق

ذہنی وقوعات اور جسمانی وقوعات کے مابین ایک علتی رشتہ موجود ہے، جہاں ذہنی وقوعات، جسمانی وقوعات کی کبھی علت قرار پاتے ہیں تو کبھی معلول۔ بعینہٖ جسمانی وقوعات، ذہنی وقوعات کی کبھی علت قرار پاتے ہیں تو کبھی معلول۔ نظریۂ متوازیت کے مطابق ذہنی وقوعات اور جسمانی وقوعات نہ ہی ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی علت یا معلول بنتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ متوازی طور پر چلتے ہیں۔ جیسے ندی کے دو کنارے یا ریل کی دو پٹریاں متوازی طور پر موجود ہوتی ہیں، بعینہٖ ذہنی وقوعات اور جسمانی وقوعات ایک دوسرے سے مربوط ہوئے بغیر بیک وقت ساتھ ساتھ واقع ہیں۔

چونکہ ان تمام نظریات میں جسم اور ذہن دو علیحدہ علیحدہ ہستیوں کی صورت میں مدرک ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اس لیے ان میں ثنویت کا عنصر خارج از امکان نہیں ہوسکتا۔ ان سب نظریات کے برعکس، اقبال کے ہاں اصل صورتِ حال یوں ہے۔ ''انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال وافعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن، لیکن جب ان کی حقیقی غرض وغایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے۔'' سچ تو یہ ہے کہ متناہی خودی اک طلسم وبود ہے، صرف جسم ہے اور نہ محض جان بلکہ دونوں کا ایک ایسا امتزاج ہے جو دوئی سے پاک ہے، روحیتی وحدت ہے اور متناہی خودی کی شخصیت کے طور پر جلوہ گر ہے۔

وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے، نہ بدن! (۷۴)

بطور جملۂ معترضہ، اقبال کا یہ مؤقف بھی رہا ہے کہ بے شک، جسم اور ذہن دو الگ الگ حیثیتوں کے حامل نہیں لیکن اس کے باوجود اصل چیز ذہن ہے، جسم محض اس کا جامہ ہائے اظہار ہے۔ گویا جسم ذہن کا نقاب ہے۔ لہٰذا سعی یہ کرنا پڑتی ہے کہ نقاب کو اُلٹا کر ذہن کو جانا جائے۔ متناہی خودی کی خود کو جاننے کی یہی کلید ہے لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ذہن کو جاننے کے چکر میں جسم کی ضرورتوں سے پہلوتہی کر لی جائے۔ جسم بھی ضروری ہے کیونکہ یہی تو ذہن کے آلۂ کار کی حیثیت سے اس کے کام کو سرانجام دیتا ہے۔

یہ متناہی خودی کے روحیتی وحدت ہونے کا کمال ہے کہ اسے انفرادیت حاصل ہے

اورخلوت کے پہلو سے عبارت ہے۔ اسی کی بدولت ہر متناہی خودی دوسری متناہی خودی سے منفرد اور مختلف ہے۔ اقبال نے اسے ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ فرض کریں اگر منطقی اعتبار سے زید یہ قضیہ پیش کرے کہ 'تمام انسان فانی ہیں' اور بکر یہ قضیہ پیش کرے کہ 'سقراط انسان ہے' تو از رُوئے منطق ان سے یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوسکتا کہ 'سقراط فانی ہے'۔ کیونکہ نتیجہ نکالنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ دونوں مقدمات ایک ہی فرد کے ذہن میں موجود ہوں۔ یہ صورتِ حال نہ صرف منطق میں موجود ہے بلکہ تمام تر جذباتی کیفیات میں بھی موجود ہے۔ اقبال اس کی مزید وضاحت میں ایک اور مثال پیش کرتا ہے۔ جس طرح کوئی دندان ساز خود مریض کے دانت کی درد کو محسوس نہیں کرسکتا، اسی طرح میں کسی فرد یا مقام کو پہچان لیتا ہوں تو میرے ہی حافظہ میں اس کی یادیں اُبھرتی ہیں، انھیں کوئی اور نہیں جان سکتا۔ میرا درد میرا ہے اور میری حسرت میری ہے۔ خودی کا یہ تصور اتنا بنیادی اور اہم ہے کہ محسوسات اور مدرکات کے مقابلہ میں کوئی میری نیابت نہیں کرسکتا حتیٰ کہ دو مختلف راستوں کے چناؤ کے معاملہ میں لامتناہی خودی بھی میری جگہ انتخاب کا عمل انجام نہیں دے سکتی۔ ۷۵ اقبال متناہی خودی کی اس خوبی کے بارے میں شعری لحن میں کہتا ہے۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عین محفل میں خلوت نشیں (۷۶)

یہ ہر منفرد خودی کا خاصہ ہے کہ وہ اک دوسرے سے مختلف ہے، جدا ہے اور یکتا ہے۔ ہر متناہی خودی صرف اپنے ہی افعال کے امکانات کو بروئے کار لاسکتی ہے۔ اس لیے جب کبھی وہ دوسرے پر اپنا غلبہ حاصل کرنے کی جستجو کرتی ہے تو بعض اوقات ایک دوسرے کو دکھ درد میں مبتلا کر دیتی ہے جس سے چندروزہ دینا میں قنوطیت بڑھ جاتی ہے۔ متناہی خودی ایک دوسرے کی حریف بن جاتی ہے۔ چونکہ ہر متناہی خودی کے مسائل اس کے اپنے ہیں، اس لیے ان کے حل کے لیے وہ کسی دوسرے کی پرواہ کیے بغیر اپنے فعل ادا کرنے لگتی ہے، نتیجتاً مخالفت کا اک

سفر شروع ہو جاتا ہے اور اس طرح باہمی نزاع اور مناقشت اک عالمِ غم کی منظر کشی کرنے لگتا ہے جو زندگی کی رعنائیوں کو بے نور کر کے رکھ دیتا ہے۔ اقبال کے خیال میں حیات کو خودی کے طور پر قبول کرنے سے ایسی خامیوں پر تصرف حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ''زندگی کو بطور ایک ذات یا خودی قبول کرنا ان سب خامیوں کو قبول کرنا ہے جو اس کی متناہیت سے پیدا ہوتی ہیں۔''[۷۷]

اس سے ایک اور نکتہ سامنے آتا ہے کہ متناہی خودی کی انفرادیت کا سارا دارومدار اس کی خواہشات اور اعمال پر ہے جن کے بغیر وہ بے عمل ہو کر رہ جاتی ہے۔ یعنی یہ تمناؤں کی تخلیقی قوت ہے جو اُکساہٹ اور تحریک پیدا کر کے عمل پر اُبھارتی ہے۔ اسی کو اقبال نے سوز سے تعبیر کیا اور یہی شخصیت کا بطن البطون ہے۔ اس کے متعلق ڈاکٹر عشرت حسن انور رطب اللسان ہے۔ ''ایغو تمناؤں اور ولولوں کے سوزِ مسلسل میں نشوونما اور وسعت پا کر ایک مضبوط اور طاقت ور شخصیت بن کر اُبھرتا ہے۔''[۷۸] اور خود اقبال کا کہنا ہے۔ ''میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں، میں شے نہیں، عمل ہوں۔''[۷۹] اس نہج پر ضروری ہے کہ متناہی خودی کی تمناؤں کا ہدف طے ہونا چاہیے اور انھیں متعین کردہ ہدف کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے سوز پیدا کرنا چاہیے۔ متناہی خودی کا ہدف لامتناہی خودی کی مشیت کے تحت عمل کرنا ہے۔ لٰہذا متناہی خودی کی تمنائیں جس قدر لامتناہی خودی کی مشیت کے قریب تر ہوں گی، اُسی قدر اس کی شخصیت میں استحکام آئے گا اور جس قدر لامتناہی خودی کی مشیت سے دور ہوں گی، اُسی قدر اس کی شخصیت میں ضعف پیدا ہوگا۔[۸۰]

لامتناہی خودی کی مشیت کو جاننے کے لیے اسلامی شریعت کی فہم ضروری ہے کیونکہ اسی سے متناہی خودی کی حدود کا تعین ہوتا ہے۔ اس ضمن میں، اقبال کا مکتوب بنام مولوی ظفر احمد صدیقی محررہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء کا یہ جملہ معنی خیز ہے۔ ''حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے۔''[۸۱] خودی کی حدود کے تعین سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی انسانیت کا صحیح مقام کیا ہے۔ خدا نے انسان کو انسان کے روپ میں ضرور پیدا کیا ہے لیکن اسے انسان بننے کی محض قوتِ بالقوۃ عطا کی ہے جس کو قوتِ بالفعل میں اسے خود بدلنا ہے۔ اس مناسبت سے، اقبال فلسفۂ وجودیت کے ڈینش فلسفی سورن کرکیگارڈ کا ہمنوا نظر آتا ہے جس نے کہا تھا، ''انسان ہونا حقیقت

نہیں بلکہ ایک کاوش ہے۔''[۸۲] اس خیال کو اقبال نے ایک مصرعہ میں سمویا ہے۔

زندگی جہد است و استحقاق نیست[۸۳]

(زندگی کوشش ہے اور استحقاق نہیں ہے)

اب یہ متناہی خودی پر منحصر ہے۔ اگر وہ لامتناہی مشیت کی ہدایات کے مطابق کاوش کرتی ہے تو اسے استحکام نصیب ہوگا وگرنہ ضعف کا شکار ہوگی۔ ظاہر ہے جو متناہی خودی کامیابی سے ہمکنار ہوگی، وہی زندگی پر اپنا حق جتا سکے گی۔ اقبال نے متذکرہ بالا خط میں مولوی ظفر احمد صدیقی کو مزید لکھا، ''خودی خواہ ہٹلر کی ہو یا مسولینی کی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔''[۸۴] گویا انسان ہونے کی شرط شریعت کو اختیار کرنا ہے۔ یہی نہیں اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا، اگر عالمی امن کو قائم کرنا ہے تو شریعت کی مستقل طور پر پیروی کرتے رہیں۔ اور اسی متذکرہ بالا مکتوب میں لکھا۔''جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو، امنِ عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔''[۸۵]

لب لباب یہ کہ لامتناہی خودی نے متناہی خودی میں صلاحتیں ودیعت کر رکھی ہیں اور ان مضمر صلاحیتوں کو اُجاگر کرنا ہر متناہی خودی کے خود پر منحصر ہے۔

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است[۸۶]

(چونکہ اس دنیا کی زندگی خودی کے زور پر ہے، اس لیے زندگی استحکام کے مطابق ہے)

ہر متناہی خودی کا اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو ڈھونڈنے کا عمل ایک سا نہیں ہوتا۔ اس لیے ہر متناہی خودی کا عمل مختلف درجہ پر نظر آتا ہے، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی معمولی یا غیر معمولی کیوں نہ ہو۔ البتہ یہ مسلّم ہے کہ ہر متناہی خودی لامتناہی خودی کا انکشاف ہے۔ بزبانِ اقبال، ''قدرت الٰہیہ کا ہر جو ہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔''[۸۷]

اقبال نے متناہی خودی کے عمل کے سبب پیدا کردہ احوال و مقامات میں درجات کے فرق کو شعری روپ میں اس طرح عیاں کیا۔

احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور!
الفاظ و معنی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور، مجاہد کی اذاں اور! (۸۸)

متناہی خودی کی تمناؤں کا براہِ راست تعلق دنیائے رنگ و بو سے ہے اوراس سے پہلوتہی کرکے ان تمناؤں کا پھلنا پھولنا ممکن نہیں ہے۔ بے شک متناہی خودی علیحدگی اورتنہائی میں نشوونما نہیں پا سکتی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خودکودنیا کی رنگینیوں میں کھودے۔ متناہی خودی کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ اپنی انفرادیت کوزائل کردے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ کچھ بن جائے۔ اقبال کا مؤقف ہے کہ خودی کا منتہائے جستجو اپنی انفرادیت کی حدودوقیود سے گلوخلاصی نہیں بلکہ اس کی محض ٹھیک ٹھیک وضاحت کرنا ہے۔(۸۹) دوسرے لفظوں میں انفرادیت کا لامحالہ تقاضا اس کی متناہی خودی کا اثبات ہے کیونکہ اثبات سے ہی تفرید میں نکھار آتا ہے۔''انسان کا مذہبی اوراخلاقی آئیڈیل نفی خودی کی بجائے اثبات ذات ہے اوروہ اس آئیڈیل کو اپنی انفرادی صلاحیتوں کوزیادہ سے زیادہ اُبھارکراورمنفرد بن کرہی کرسکتا ہے۔''(۹۰)

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ پست درجہ کی متناہی خودی کیونکر لامتناہی خودی کی معرفت حاصل کرسکتی ہے جب کہ وہ خود کمزوریوں اورکوتاہیوں سے مبرا نہیں۔ اس کے جواب میں اقبال نے مؤقف اپنایا ہے کہ عمیق بصیرت سے واشگاف ہوجاتا ہے کہ متناہی کا کمزوریوں اورکوتاہیوں کے امکانات سے پاک نہ ہونا، اصل میں اسے ایک طرف کائنات سے ممیز کرنا ہے اوردوسری طرف اسے ایک آزادشخصیت کی نعمت سے روشناس کرانا ہے۔ خامیوں اورغلطیوں کے امکانات سے شخصیت کووہ آزادی نصیب ہوتی ہے جس کووہ گناہ کرتے وقت بعینہٖ استعمال کرتا ہے جیسے نیکی کرتے وقت کرتا ہے۔غلطیوں کا ارتکاب متناہی خودی کواس کے ہونے کا احساس دلاتا ہے۔

چوں بروید آدم از مشتِ گلے
با دلے، با آرزوے در دلے!

لذّتِ عصیاں چشیدن کارِ اوست
غیرِ خود چیزے ندیدن کارِ است!
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست
تا خودی ناید بدست آید شکست! (۹۱)

(چونکہ انسان ایک مٹھی خاک سے ایک دل کے ساتھ اور دل میں ایک آرزو کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اس کا کام بھی گناہ کی لذت چکھنا ہے اور اپنے سوا کسی چیز پر نظر نہ ڈالنا ہی اس کا کام ہے کیونکہ بغیر گناہ خودی ہاتھ نہیں آتی اور جب تک خودی ہاتھ نہ آئے شکست حاصل ہوتی ہے)

اقبال بھرپور قائل ہے کہ متناہی خودی کو تسلیم کرنے کے ساتھ اس کی کمزوریوں کو ماننا لازم ٹھہرتا ہے۔ اس کے ثبوت میں قرآن کی یہ آیات دیکھی جاسکتی ہیں۔ (۹۲)

(۱) اوّل یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے:

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى ﴿۱۲۲﴾ (۱۲۲:۲۰)

پھر اُس کے رب نے اُسے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کرلی اور اسے ہدایت بخشی۔

(۲) ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے:

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾ (۳۰:۲)

پھر ذرا اس وقت کا تصور کرو جب تمھارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ "میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔" انھوں نے عرض کیا: "کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزیاں کرے گا؟ آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں۔" فرمایا: "میں جانتا ہوں، جو کچھ تم نہیں جانتے۔"

وَ هُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓىِٕفَ الْاَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ ؕ (۱۶۵:۶)

وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا، اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلہ میں زیادہ بلند درجے دیئے تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اُس میں تمھاری آزمائش کرے۔

(۳) ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ؕ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۙ (۷۲:۳۳)

ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اُسے اُٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اُٹھالیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔

اقبال نے اپنے مؤقف میں یہ باور کرانا چاہا کہ متناہی خودی خود مختار ہے۔ آزادی سے مالا مال ہے۔ اس کے سامنے انتخاب اور ارادہ کی راہیں کھلی پڑی ہیں۔ قدرتی طور پر یہ خوبی اس میں ودیعت کردی گئی ہے کہ سامنے کھلے ہوئے رستوں میں سے کسی ایک کا انتخاب اپنی مرضی سے کرے، خواہ نیکی اختیار کرے، خواہ بدی۔ بزبانِ اقبال، ''انسان ایک آزاد اور ذمہ دار وجود ہے۔ وہ اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔ اس کی نجات اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔''(۹۳)

لیکن مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ سماجی ماحول، وہبی جبلتوں، نفسیاتی محرکات، علتی افعال اور مشیتِ ایزدی کی صورت میں متناہی خودی مجبورِ محض اور پابند معلوم ہوتی ہے جو طے شدہ تقدیر کے تحت کشاں کشاں اپنی زندگی کا مقررہ سفر طے کرتی چلی جارہی ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں متناہی خودی کو آزاد اور خود مختار کیسے تسلیم کیا جائے۔ اس معاملہ میں جہاں تک قرآن پاک سے رجوع کرنے کا تعلق ہے تو اس میں جبر اور قدر، دونوں کے بارے میں آیات موجود ہیں۔ اقبال نے اس مسئلہ کا حل یوں ڈھونڈا ہے کہ متناہی خودی اپنے انائے فعال کے سیاق وسباق میں جبریت کی حامل دکھائی دیتی ہے جو علیت، جبلت، محرکات، ماحولیات اور مشیتِ ایزدی کی پیروی میں جکڑی ہے لیکن اپنے انائے بصیر کے سیاق وسباق میں مکمل طور پر آزاد وخود مختار ہے جو پہلے سے طے شدہ امکانات کی حامل نہیں بلکہ کسی درپیش صورتِ حال میں ساتھ ہی ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور ان میں سے ہی کسی ایک کو منتخب کرنے کے اعتبار سے آزاد وخود مختار ہے۔ اس حساب سے نتیجہ نکلتا ہے کہ متناہی خودی میں جبر اور اختیار، دونوں پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر حضرت علیؓ کے اس جواب سے تطبیق رکھتا ہوا نظر آتا ہے۔ مسئلہ جبر وقدر کے

بارے کسی کے استفسار کرنے پر حضرت علیؓ نے اسے جواب دیا تھا۔ ایک پاؤں اُٹھاؤ، ساتھ ہی دوسرا پاؤں بھی اُٹھاؤ۔ ایسا کرنا ناممکن تھا۔ اس لیے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ انسان نہ مجبورِ محض ہے اور نہ ہی مختارِ کل۔ (۹۴)

چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش
چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است (۹۵)

(میں کیا کہوں اس کے کس طرح ہونے اور کس طرح نہ ہونے کے بارے میں، اس کا بیرونی وجود تو مجبور ہے مگر وہ اندر سے خود مختار ہے۔ سلطانِ بدرؓ کا فرمان یہی ہے کہ ایمان جبر اور قدر کے درمیان ہے)

ایک سادہ سی مثال سے اسے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کریں ایک گائے کھونٹی سی بندھی ہے۔ وہ اس حد تک حرکت کر سکتی ہے جہاں تک اس کی رسی کا طول ہے لیکن رسی کے طول سے باہر جانے سے وہ قاصر رہتی ہے۔ بعینہٖ متناہی خودی آزاد تو ہے مگر ان حدود کے اندر جو سماج، قانون، نفسیاتی عوامل اور مذہب کی جانب سے عائد ہوتی ہیں۔ (۹۶) اقبال کے پیرائے میں متناہی خودی کے تصور سے انائے بصیر کا پہلو خارج کر دیا جائے تو محض انائے فعال کی موجودگی اسے میکانکی کائنات کا ایک پرزہ بنا کر رکھ دے گی اور متناہی خودی پر جبریت کا مکمل تصرف عائد ہوگا۔ اس صورتحال میں متناہی خودی کی حیثیت محض ایک کٹھ پتلی کی سی ہو کر رہ جائے گی اور اس کا احساسِ ذمہ داری اور جوابدہی صفر ہو کر رہ جائے گا۔

متناہی خودی کا باطن آزاد ہے اور ظاہر مجبورِ محض۔ متناہی خودی کے ظاہر پر وہی قواعد و ضوابط لاگو ہوتے ہیں جو دیگر طبعی موجودات پر عائد ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باطن کی آزادی لامتناہی خودی کی مشیت کے تابع ہے۔ کیونکہ متناہی خودی باطنی لحاظ سے جن امکانات میں سے کسی بھی امکان کا چناؤ کرتی ہے، اُن امکانات کا تعین پہلے سے ہی لامتناہی خودی نے مقرر کر رکھا ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے متناہی خودی کی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ متناہی

خودی جس طرح کی آزادی کی متحمل ہے اس کے بارے میں اقبال نے ہبوطِ آدمؑ کے قرآنی قصہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ یہ قصہ کرۂ ارض پر پہلی آبادی کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ اس کی جبلی خواہش کو ظاہر کرتا ہے جو اسے ایک آزاد شخصیت کے ودیعت ہونے پر حاصل ہوئی اور اس میں شک کرنے اور نافرمانی کرنے کی استعداد پیدا ہوئی۔ ۷۹ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ آدمؑ کا پہلا فعل اس کے اختیار کا اوّلین مظہر تھا۔ ازرُوئے قرآن اللہ نے آدم کا گناہ معاف کر دیا کیونکہ آدمؑ نے شیطان کے کہنے میں آ کر اپنی پستیٔ فطرت کی وجہ سے نہیں بلکہ عجول ہونے کے سبب ممنوعہ راستہ اختیار کیا۔ انسان کی اس فطرت کا اعتراف قرآن نے خود کیا ہے۔

وَ كَانَ الْاِنْسَانُ عَجُوْلًا ﴿۱۱﴾ (۱۷:۱۱)

انسان بڑا ہی جلد باز واقع ہوا ہے۔

آدمؑ کے روّیہ کی درستگی کا واحد حل یہ تھا کہ اسے کسی ایسے ماحول میں رکھا جائے جو خواہ کتنا ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہو، لیکن اس کی ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے مناسب ہو۔ اس ماحول میں آدم کو بھیجنے کا مقصد اسے سزا دینا نہ تھا بلکہ شیطان کے اس ارادے کو ناکام بنانا تھا جو اس نے آدم سے عداوت کی بنا پر حکمتِ عملی کے ذریعہ بنی نوع انسان کو اس کی دائمی ترقی و توسیع ذات کی مسرتوں سے محروم رکھنے کے لیے اختیار کیا۔

ازرُوئے قرآن متناہی خودی کو بہترین ہیئت میں پیدا کیا گیا ہے۔ ارشادِ تعالیٰ ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْۤ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ﴿۴﴾ (۹۵:۴)

ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا۔

پھر اسے آزمائش میں مبتلا کیا گیا تا کہ اس کی شخصیت کو بھرپور مواقع میسر آ سکیں۔

وَ نَبْلُوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فِتْنَةً ؕ (۲۱:۳۵)

اور ہم اچھے اور بُرے حالات میں ڈال کر تم سب کی آزمائش کر رہے ہیں۔

متناہی خودی اپنے امتحان میں پورا اُترے تو ملائکہ سے بھی بلند درجہ کی مستحق ہوتی ہے۔ لیکن ناکامی کی صورت میں بہائم سے بھی زیادہ نیچے گر جاتی ہے۔ متناہی خودی کے رتبہ اور مقام

کی حالت کو عیاں کرنے کی غرض سے اقبال نے کہا ہے۔

مقامِ بندگی دیگر، مقامِ عاشقی دیگر
ز نوری سجدہ می خواہی ز خاکی بیش ازاں خواہی![۹۸]

(بندگی کا مقام اور ہے، عاشقی کا مقام اور ہے۔ فرشتوں سے تو سجدہ چاہتا ہے، انسانوں سے اس سے بھی زیادہ چاہتا ہے)

متناہی خودی انسانیت اور حیوانیت کا مرکب ہے، اور اسے اسی تمیز کو مدِ نظر رکھتے ہوئے فعال ہونا پڑتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا کہنا درست ہے، ''انسان کے اندر انسانیت اور حیوانیت دو الگ الگ چیزیں نہیں اور دونوں کے مقتضیات باہم ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح وابستہ ہوتے ہیں کہ جہاں ایک منشا سے منہ موڑا گیا دوسری کا منشا بھی خود بخود فوت ہو جاتا ہے۔''[۹۹]

اگرچہ متناہی خودی اپنی استعداد میں آزاد و خودمختار ہے اور اس پر خارج سے کوئی قدغن نہیں لگتی لیکن اس کے باوجود وہ اپنی رضا سے خود پر کوئی نہ کوئی حد لاگو کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ غائیتیت کی حامل ہے۔ غائیتیت سے مراد اس کا پہلے سے مقرر کردہ کوئی خارجی ہدف نہیں کہ جس کی طرف اس کی تمناؤں کو بڑھنا ہے بلکہ اس سے مراد اس کی زندگی کی نشوونما کے دوران اپنی ممکنات کا اثبات کرنا ہے۔ اس ضمن میں اقبال لکھتا ہے، ''ہم اپنی حیاتِ ذہنی کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں کسی دور کی منزل کا عزم نہیں، لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے، اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں اور قدروں کا کوئی عینی معیار ہمارے سامنے آتا ہے۔ ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہم ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گذرتا ہے۔''[۱۰۰] اس لیے متناہی خودی کا سارا زور خود کی کھینچی حدود میں عمل کو ادا کرتے چلا جانا ہے، اپنی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرتے چلے جانا ہے، اس دوران وہ کہیں آزاد اور کہیں پابند ہے۔ ''خودی اپنے راستے کی تمام رکاوٹوں کی تسخیر سے آزادی حاصل کرتی ہے، یہ جزوی طور پر آزاد ہے اور جزوی طور پر پابند۔''[۱۰۱]

بہ حیثیت مجموعی، اقبال نے لامتناہی خودی کی فعالیت کو شعری پیرہن میں ادا کیا ہے۔

نہ مختارم تواں گفتن، نہ مجبور
کہ خاکِ زندہ ام، در انقلابم [۱۰۲]

(نہ مجھے مختار کہا جاسکتا ہے اور نہ مجبور، کیونکہ میں تو ایک زندہ مٹی ہوں، انقلاب کی حالت میں ہوں)

چونکہ متناہی خودی بدلتے رہنے کی حالت میں ہے، اس لیے ممکن نہیں کہ یہ تقدیر کی پابند ہو جائے اور اچھائی برائی اس کا مقدر ہو۔ اقبال نے شعری لحن میں تنبیہ کی۔

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر
تہِ ایں گنبد گرداں رہے ہست
اگر باور نداری، خیز و دریاب
کہ چوں پا واکنی جولانگہے ہست [۱۰۳]

(اپنے پاؤں میں تقدیر کی زنجیر مت ڈال کیونکہ اس گردش میں رہنے والے گنبد کے نیچے بھی ایک راستہ ہے۔ اگر تجھے یقین نہیں آتا تو اُٹھ اور تلاش کر لے کیونکہ جب تو پاؤں اُٹھائے، تیرے سامنے ایک میدان ہے۔)

اس سے ثابت ہوا کہ متناہی خودی کا عمل اس کے شعور کی نشوونما کرتا ہے، اسے تقویت پہنچاتا ہے اور بالآخر اسے ایک لافانی ہستی کی حیثیت بخشتا ہے، اور تو اور لامتناہی خودی کی معرفت کے حصول میں مدد دیتا ہے۔ یہ واحد معیار ہے جس کی بنا پر خوشی یا غمی، مسرت یا کلفت، خیر یا شر، صائب یا غیر صائب، نیکی یا بدی، وغیرہ کی پرکھ ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں متناہی خودی کے عمل کبھی بھی خوشی غمی، نیکی بدی، خیر و شر وغیرہ پر منتج نہیں ہوتے۔ اعمال خودی کو تقویت بخشتے ہیں یا پھر اسے ہلاک کر ڈالتے ہیں۔ بزبانِ اقبال، ''اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔''[۱۰۴] اس اعتبار سے زندگی کو لذت اور کلفت کے پیمانوں سے نہیں ناپنا چاہیے۔ لذت اور کلفت کو فی نفسہٖ خیر اور شر نہیں سمجھنا چاہیے۔ زندگی کے عمل پُرلطف ہوں یا بے لطف عمل، کسی قدر کے حامل نہیں۔ قابلِ قدر وہ عمل ہیں جو متناہی خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور ناقابلِ قدر وہ عمل

ہیں جو اسے ضعیف کرتے ہیں۔ اس طرح اچھے برے اعمال کو پرکھنے کی کسوٹی لامتناہی خودی ہے۔ بزبانِ اقبال، ''شخصیت کا تصور ہمیں ''قدر'' کا معیار بھی عطا کرتا ہے اور خیر وشر کا مسئلہ بھی حل کر دیتا ہے۔ جس سے شخصیت مستحکم ہو خیر ہے اور جس سے کمزور ہو شر ہے۔''(۱۰۵) اور اسی خیال کا اعادہ اُس کے اِس شذرہ میں بھی ملتا ہے۔ ''شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے، لہٰذا اسی کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔''(۱۰۶)

متناہی خودی کا خمیر اس طرح سے تیار ہوا ہے کہ وہ خیر کو شر میں بدلنے کا اختیار رکھتا ہے اور اگر شر کا وجود نہ ہوتا تو خیر کی بھی اہمیت نہ ہوتی۔ گویا خیر وشر کے متضاد تصورات نہ ہوتے تو متناہی خودی کی حیات کی کشاکش اور توانائی مفقود ہو جاتی۔ ایسی صورت میں جرمن مفکر عمانوئیل کانٹ کی یہ مثال(۱۰۷) قابلِ توجہ ہے کہ ہوا میں اُڑتی ہوئی فاختہ شاید اس زعم میں مبتلا ہوتی ہے کہ وہ اپنے پروں کے زور پر ہوا میں تیر رہی ہے اور خلائے محض میں کہیں بہتر پرواز کر سکتی ہے، حالانکہ پرواز محض اس کے پروں کی کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ ہوا کی مزاحمت کا نتیجہ ہوتی ہے کہ جو اس کے پروں کو جھیلنا پڑتا ہے، بعینہٖ خیر کا پرچار اسی صورت میں ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کے مقابل شر کی قوت موجود ہو۔ یہ متناہی خودی کا خاصہ ہے کہ وہ خیر کو قائم کرنے کی خاطر ہر لحہ شر کے ساتھ ایک طرح کی حالتِ جنگ میں رہتی ہے جس کی بنیاد غور وفکر ہے۔ غور وفکر سے مقاصد اور غایات کا تعین ہوتا ہے۔ مقاصد اور غایات کا ظہور افعال واعمال کے ذریعہ ہوتا ہے۔ افعال واعمال کی تکرار سے عادت قائم ہوتی ہے اور عادت کی ترتیب و تنظیم سے سیرت تشکیل پاتی ہے اور سیرت سے قسمت کا تعین ہوتا ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ جیسی سیرت ویسی قسمت۔ اس معاملہ میں اقبال نے رجائیت اور قنوطیت دونوں نظریوں کو انتہا پسندانہ قرار دیا ہے۔ رجائیت کے مطابق زندگی میں خیر وشر کی کشاکش میں من حیث الکل خیر ہی خیر کو فوقیت حاصل ہے۔ اس کے برعکس، قنوطیت کے مطابق زندگی میں خیر وشر کی کشاکش میں من حیث الکل شر ہی شر کو فوقیت حاصل ہے۔ حالانکہ زمینی حقائق کے مطابق خیر اور شر دونوں کو ایک دوسرے پر فوقیت حاصل ہوتی رہتی

ہے۔لہٰذا متناہی خودی کو ہر آن اس جستجو میں لگا رہنا چاہیے کہ شر پر خیر کو فوقیت حاصل ہوتی رہے۔ اس بنا پر اقبال نہ رجائیت پسند ہے اور نہ قنوطیت پسند بلکہ مصلح پسند ہے۔اور اُس کے خیال میں جینیوا کے مفکر ژاں ژاک روسو کی طرح انسان کو فطرتاً گناہگار شمار کرنا یا جرمن مفکر شوپنہار کی طرح زندگی کو بدی خیال کرنا یا عیسائی مبلغوں کی مانند انسان کو ازلی گناہ کا مرتکب ہونا یا ہندوؤں کی مانند زندگی کو شر انگیز قرار دینا اسلامی تعلیمات کی روح کے منافی ہے۔خیر اور شر کا تعلق عمل سے ہے جس کے متعلق قرآن کا فرمان ہے۔

وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا (۱۳۲:۶)

ہر شخص کا درجہ اُس کے عمل کے حساب سے ہے۔

اقبال نے انسانی عمل کی افادیت کو شعری آہنگ میں ایسے آشکار کیا ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے [۱۰۸]

قرآن نے انسانی نفس کی تین اقسام گنوائی ہیں۔نفسِ امارہ [۱۰۹] جو نیکی بدی کی تمیز سے عاری ہے اور لذت پرستی وعیش کوشی کی طرف مائل رکھتا ہے۔نفسِ لوامہ [۱۱۰] جو نیکی بدی میں تمیز کرتا ہے اور جرم و گناہ کی صورت میں سرزنش اور ملامت کرتا ہے۔نفسِ مطمئنہ [۱۱۱] جو نیابتِ الٰہی کے حصول کی خاطر اپنے اندر وہ وصف پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جس سے الٰہیاتی اتصال ممکن ہو سکے۔متناہی خودی کا اصل فریضہ نفسِ امارہ سے نفسِ مطمئنہ تک پہنچنا ہے اور یہ صرف اور صرف عمل سے ممکن ہے۔اقبال کے خیال میں اگر متناہی خودی کو مستحکم اور تقویت بخشنے والے عمل اس کو ضعیف اور کمزور کرنے والے عمل پر سبقت لے جائیں تو وہ نفسِ امارہ سے نفسِ مطمئنہ تک پہنچ سکتا ہے۔نفسِ مطمئنہ وہ سطح ہے جہاں لامتناہی خودی خود متناہی خودی کی شریکِ کار بن جاتی ہے۔اسی تصور کو اقبال نے شعری رُوپ بخشا ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے، بتا تیری رضا کیا ہے! [۱۱۲]

لیکن لامتناہی خودی اس شرط پر متناہی خودی کی شریکِ کار بنتی ہے کہ پہلے متناہی خودی اپنے

میں تبدیلی لانے کی پہل کرے۔ اس کے بارے میں بڑے واشگاف الفاظ میں فرمان ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِمْ ط (۱۳:۱۱)

اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف کو نہیں بدل دیتی۔

اقبال کے ہاں اسی مؤقف کا اظہار ان الفاظ میں ملتا ہے، ''اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔''(۱۱۳) اُس نے ایک اور انداز میں اس سارے مفہوم کو اک شعر میں سمویا ہے۔

رمزِ باریکش بحرفے مضمر است

تو اگر دیگر شوی، او دیگر است (۱۱۴)

(اس (تقدیر) کی باریک رمز ایک حرف میں مضمر ہے۔ اگر تو بدل جائے تو وہ بدل جاتی ہے)

وہ اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ متناہی خودی کا یہ مقدر ہو چکا ہے کہ اپنے گرد و پیش کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو کر اپنے مقدر کو اور کائنات کی تقدیر کو بنائے اور سنوارے، کبھی وہ کائنات کے مطابق خود کو ڈھالے اور کبھی اس کو اپنے مطابق بنائے۔ اس عمل میں لا متناہی خودی اس کی شریک ہو گی۔ لیکن اگر متناہی خودی کی طرف سے ایسا کچھ نہ کیا جائے اور باطن کی خوابیدہ قوتوں کو بیدار نہ کیا جائے تو اس کی روح پتھر جیسی ہو جائے گی جس سے وہ اک بے جان مادہ کے درجہ کا وجود شمار ہو گا۔(۱۱۵) اس اعتبار سے جس نے اپنی مخفی صلاحیتوں کا صحیح استعمال کر لیا، صرف وہی تسخیرِ کائنات کا حامل ہو سکتا ہے۔

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد

عالمے از ذرۂ تعمیر کرد (۱۱۶)

(جس نے محسوسات کو تسخیر کر لیا، اُس نے ایک ذرہ سے ایک دنیا تعمیر کی)

اقبال رقمطراز ہے، ''خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ

اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کشمکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ ہرگز نہیں، برعکس اس کے وہ ایک رہنما توانائی کی طرح اس میں شامل رہے گی۔ لہٰذا اس کے یہی تجربات اور واردات ہیں جس سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم وضبط کا راستہ کھلتا ہے۔''(۱۱۷)

بے پناہ پوشیدہ صلاحیتوں کی حامل متناہی خودی کائنات میں اضافے اور جہانِ دیگر کی تعمیر میں حصہ ادا کرتی ہے۔ یہ جملہ مخلوقات میں سے وہ واحد مخلوق ہے جو اس قابل ہے کہ جو شعوری طور پر لامتناہی خودی کی تخلیقی حیات میں شریک ہو سکتی ہے۔ اس میں یہ جوہر ودیعت کیا گیا ہے کہ وہ ایک بہتر دنیا کا تصور کر سکے اور جو بھی موجود ہے، اسے وہ بنا سکے جو اس کے حساب سے ہونا چاہیے تھا۔ قرآن میں ارشاد ہوا ہے۔

فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ﴿١٤﴾ (۲۳:۱۴)

بڑا ہی بابرکت ہے اللہ، سب کاریگروں سے اچھا کاریگر۔

اس آیت سے اقبال نے یہ دلیل اخذ کی کہ لامتناہی خودی کو احسن الخالقین کہہ کر دوسرے خالقوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس مناسبت سے، متناہی خودی جس قدر کائنات کے غیر منظم حصہ میں ربط پیدا کرے، اسی قدر وہ تخلیق کے عمل میں شامل قرار پاتی ہے۔ اگر متناہی خودی قوتِ تخلیق سے بے بہرہ ہو تو زندگی کے ثمر سے محروم رہے گی۔ اور اگر قوتِ تخلیق سے بہرہ ور ہو گی تو زندگی کے حاصلات سے مستفید ہو گی۔ اس لیے اُس نے خبردار کیا۔

زندہ؟ مشتاق شو، خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو!(۱۱۸)

(اگر زندہ ہے، مشتاق بن، خالق بن۔ ہماری طرح آفاق کو حاصل کرنے والا بن)

متناہی خودی اپنے گردوپیش کے حالات سے متاثر ہو کر کائنات میں لامتناہی خودی کی تخلیق میں کس طرح اپنا حصہ ادا کرتی ہے، اقبال نے اپنی نظم ''محاورہ مابین خدا و انسان'' میں اس کی بہت خوب منظر کشی کی ہے جس میں انسان کے منہ سے کہلوایا۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدم — خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم[۱۱۹]

(تو نے رات بنائی، میں نے چراغ بنایا۔ تو نے مٹی پیدا کی، میں نے (اس سے) پیالہ بنالیا۔ تو نے صحرا، پہاڑ اور جنگل پیدا کیے، میں نے کیاری اور پھلواری اور باغ بنائے۔ میں وہ ہوں جو پتھر سے آئینہ بنالیتا ہے۔ میں وہ ہوں جو زہر سے پینے کی چیزیں بنالیتا ہے)

یہ متناہی خودی کا اعجاز ہے کہ اس کا ارادہ کائنات کے بے ربط معاملات میں ربط لانے پر جتا ہے۔ اگرچہ ظاہری طور پر متناہی خودی نرم، ضعیف اور کمزور محسوس ہوتی ہے لیکن باطنی لحاظ سے اپنے سخت فرائض کے مقابل انتہائی سخت، قوی اور طاقتور ہے کیونکہ وہ بے پناہ پوشیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کی حامل ہے۔ دریں چہ شک، اقبال نے اس خیال کو قرآن پاک کی تعلیمات سے کشید کیا ہے جہاں اس حکمت کو بیان کیا گیا ہے کہ متناہی خودی اپنی مضمر قوتوں اور صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر جب کوئی تخلیقی عمل سرانجام دیتی ہے تو اس عمل کی نسبت سے درجہ بہ درجہ جادۂ ترقی پر ایک بہتر حالت سے دوسری بہتر حالت میں بڑھتی چلی جاتی ہے۔

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ﴿۱۹﴾ (۱۹:۸۴)

تم کو ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گذرتے چلے جانا ہے۔

اگر متناہی خودی اس وصف سے عاری ہو اور اس کا لمحۂ حاضر اس کے گذشتہ لمحات کی محض تصویر بن کے رہ جائے تو اقبال کے نزدیک اسے زندہ شمار کرنا ہی نامناسب ہوگا۔

اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است
بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست[۱۲۰]

(اگر تیرا آج گذرے ہوئے کل کی تصویر ہے، تیری خاک میں زندگی کا شرر نہیں ہے)

جس متناہی خودی کا آج ماضی کے موافق ہو، جس میں مدعا کے حصول اور آرزو کی تڑپ مفقود ہو اور جو عمل اور جستجو سے عاری ہو، وہ نہ تو اپنی مخفی قوتوں اور صلاحیتوں سے فائدہ اُٹھا سکتی ہے اور نہ ہی استقرارِ ذات کے رتبہ کو پہنچ سکتی ہے۔ گویا وہ اپنی تکمیل سے محروم رہتی ہے اور اس آزمائش پر پوری نہیں اُتر سکتی جو لامتناہی خودی کی طرف سے اس پر عائد ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوا ہے۔

تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ ۡ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۙ﴿۱﴾ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفُوْرُ ۙ﴿۲﴾ (۶۷:۱-۲)

نہایت بزرگ و برتر ہے وہ جس کے ہاتھ میں کائنات کی سلطنت ہے، اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، جس نے موت اور زندگی کو ایجاد کیا تا کہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے، اور وہ زبردست بھی ہے اور درگذر فرمانے والا بھی۔

لاریب، قرآن زندگی کے عملی پہلو پر زور دیتا ہے اور متناہی خودی کی زندگی اور موت کا سلسلہ اسی غرض سے چلایا گیا ہے تا کہ ہر متناہی خودی کے اچھے برے عمل کی پرکھ ہو سکے۔ گویا توجہ طلب شے زندگی اور موت نہیں بلکہ متناہی خودی کا عمل ہے۔

حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود (۱۲۱)

بالفرض متناہی خودی لامتناہی خودی کی مشیت کا زبانی کلامی اقرار کرے لیکن اس پر عمل نہ کرے تو کیا اس صورت میں لامتناہی خودی کی جانب سے عائد کردہ آزمائش سے مبرا ہو گی اور کامیابی و کامرانی سے ہمکنار ہو گی۔ اس سے متعلق قرآن پاک کا فرمان واضح ہے۔

اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ ﴿۲﴾ (۲۹:۲)

کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ بس اتنا کہنے پر چھوڑ دیئے جائیں گے کہ ''ہم ایمان لائے'' اور اُن کو آزمایا نہ جائے گا؟

متناہی خودی زبان سے اقرار کرے اور اس کے مطابق عمل نہ کرے، اس کے متعلق بھی واضح فرمان ہے۔

كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ﴿۳﴾ (۶۱:۳)

اللہ کے نزدیک یہ سخت ناپسندیدہ حرکت ہے کہ تم کہو وہ بات جو کرتے نہیں۔

اقبال نے قرآن سے مکمل اتفاق کرتے ہوئے شرعی احکام کے عین مطابق عمل کرنے کی بارہا تاکید کی اور اس سوچ پر کاربند رہا کہ شرعی احکام کے پابند عمل توجہ کے بغیر ادا نہیں ہو سکتے۔ توجہ کا تعلق ان ہی اعمال سے بنتا ہے جو زندگی کی غایت اور مقصد کو ڈیزائن کرتا ہے۔ اس اعتبار

سے زندگی توجہ طلب اعمال کا اک سلسلہ ہے جو متناہی خودی کو بابصر، ناظم اور ہادیانہ بناتا ہے۔ متناہی خودی جب اپنے تخلیقی مقاصد سے بیدار ہوتی ہے اور عشق ومحبت سے پختہ ہوتی ہے تو اپنے استحکام کی خاطر جن توجہ طلب اعمال کی متلاشی ہوتی ہے۔ اس کے لیے وہ تین مراحل سے گذرتی ہے۔ پہلا مرحلہ اطاعت، دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس اور تیسرا نیابتِ الٰہی کا ہوتا ہے۔ اطاعت سے مراد ایک خاص ضابطۂ حیات کی پابندی ہے۔ ضبطِ نفس سے مراد حیوانی جبلتوں کو قابو میں لانے کا نام ہے۔ نیابتِ الٰہی سے مراد راضی برضائے الٰہی ہوجانا ہے۔ پہلے دونوں مدارج سے گذرنے کے بعد متناہی خودی اس درجہ پر فائز ہوتی ہے جسے اس کی شخصیت کا اوجِ کمال کہا جا سکتا ہے۔

اطاعت کا مرحلہ شرعی ضابطہ اور آئین پر سختی سے عمل پیرا ہونے کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلہ پر اگر کوئی متناہی خودی خود کو شرعی آئین کا پابند نہیں بناتی، تن آسانی اور آرام طلبی اختیار کرتی ہے، وہ اپنی خودی کی تربیت نہیں کرسکتی۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں آزادی کا مفہوم یہ نہیں کہ جو جی چاہے کیا جائے۔ یہاں آزادی کا مفہوم اس آئین ومسلک پر عمل کرنا ہے جس کو من مرضی سے چنا جائے۔ ایک دفعہ کسی آئین ومسلک کو اختیار کرلیا جائے تو پھر چاہے کوئی بھی دقت راہ میں کیوں نہ حائل ہو، اس کا خندہ پیشانی سے سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اطاعت کا مرحلہ گویا وہ اصول ہے جہاں اختیار جبر سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی متناہی خودی اپنے منتخب کردہ آئین ومسلک کی پابندی کرکے اپنے اندر ان اوصاف کو بیدار کرلیتی ہے کہ جن کی بدولت اسے اپنے آپ پر اور اپنے گردوپیش کے ماحول پر ایک تفوق، ایک قدرت حاصل ہوجاتی ہے۔ وہ جو اطاعت کے مرحلہ پر نہیں آتے، اقبال ان کو خبردار کرتا ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرماں پذیری کس شود
آتش ار باشد ز طغیاں خس شود[۱۲۲]

(اے غفلت شعار تو بھی فرمانبرداری (اللہ تعالیٰ) میں کوشاں ہوجا کیونکہ جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے بے قدر انسان اطاعت (شریعت) سے کچھ بن جاتا ہے، اگر آگ ہو تو وہ سرکشی سے تنکا بن

جاتا ہے (یعنی اعلیٰ مقام سے ادنیٰ مقام پر پہنچ جاتا ہے))

ضبطِ نفس کا مرحلہ ہمیشہ اطاعت کے مرحلہ پر کامیابی سے فائز ہونے کے بعد آتا ہے۔ اطاعت کے مرحلہ میں متناہی خودی کی مثال اس سپاہی کی طرح ہوتی ہے جس کا کام محض حکم بجا لانا ہوتا ہے۔ حکم کی حکمتوں اور مصلحتوں پر سوال کرنا یا ان کا جان لینا اس کے فرائض میں داخل نہیں ہوتا گویا متناہی خودی کا اطاعت کے مرحلہ پر یہ فریضہ بن جاتا ہے کہ وہ بس حکم پاتے ہی اس کی تعمیل میں لگ جائے اور حیات وموت سے بے پرواہ ہوکر اس کو انجام دینے میں جت جائے۔ ایسے خالص عمل کے مقابلے میں ضبطِ نفس کے مرحلے پر عمل کے ساتھ ساتھ شعور ونظر کو بھی شامل کرنا پڑتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ متناہی خودی کو اطاعت کردہ احکام کی لفظی و مادی تعمیل کے ساتھ ساتھ ان کی حکمتوں، مصلحتوں اور حقیقتوں سے بھی آگاہ ہونا پڑتا ہے اور اپنے اندر مضمر خصوصیات سے مطلع ہوکر اس کی کمزوریوں پر قابو پانے کی کوشش کرنا پڑتی ہے۔ ضبطِ نفس کو خودشناسی اور خداشناسی کا دیباچہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ [۱۲۳] اس مرحلہ پر اقبال نے بالخصوص یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ متناہی خودی خوف اور جبلت کے جذبات کی وہبی آمیزش رکھتی ہے۔ سماج، مال ودولت، جان، عاشقی، آخرت، وغیرہ کا خوف اور زن واولاد، رشتہ دار وقرابت دار، ملک و وطن، زروجواہر، وغیرہ کی محبت متناہی شخصیت کے استحکام میں زبردست رکاوٹ بنتی ہے جس کی وجہ سے وہ گوناگوں قسم کی نفسیاتی اُلجھنوں اور خرابیوں کا شکار ہوجاتی ہے۔ ان سے بچنے کا واحد طریقہ توحید کو سمجھنا اور اپنانا ہے۔ توحید سے مراد لامتناہی خودی کی ذاتِ مبارکہ کے سوا ہر طرح کے خوف وخطر اور پیار ومحبت سے بے باک اور نڈر رہونا ہے۔ علاوہ ازیں، توحید کے ساتھ ساتھ اس سے وابستہ ارکانِ اسلام یعنی نماز، روزہ، زکوۃ اور حج کو بھی جاننے اور اپنانے کی ضرورت ہے۔ انہی کی حکمت سے متناہی خودی کی شخصیت کو استحکام نصیب ہوسکتا ہے۔

ایں ھمہ اسبابِ استحکامِ تست
پختۂ محکم اگر اسلام تست [۱۲۴]

(یہ سب تجھے مستحکم کرنے کے ذریعے ہیں، تو پختہ ہے اگر تیرا اسلام محکم ہے)

نیابتِ الٰہی کا مرحلہ اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل کو احسن طریقہ سے پار کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں متناہی خودی لامتناہی خودی کی مشیت کے عرفان سے خود کو اُستوار کرتی ہے اور اپنی سرکش قوتوں پر قابو پاتی ہے اور بالآخر لامتناہی خودی کی نائب بن جاتی ہے۔ اس مرحلہ کے پسِ پردہ یہ تصور پنہاں ہے کہ لامتناہی خودی ہر متناہی خودی کا سرچشمہ ہے اور اسی کی حیثیت اور قوت ایسی ہے جس کے سامنے ہر کوئی سربسجود ہے۔ لامتناہی خودی نے اپنی تخلیق کردہ مخلوقات میں سے آدم کو ایسی ہستی عطا کی ہے جس کے سامنے ملائکہ بھی سربسجود ہیں۔ اس نسبت سے گویا جس طرح لامتناہی خودی مسجودِ ملائکہ ہے، بعینہٖ متناہی خودی بھی مسجودِ ملائکہ ہے۔ ان دونوں کے مسجودِ ملائکہ ہونے سے تناقض کا کوئی شائبہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی توحید کے تصور پر کوئی ضرب لگتی ہے۔ اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے، کسی سلطنت کا بادشاہ اصل اقتدار کا مالک ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کا وفادار وزیر شاہی سیاسی رموز سے آگہی اور من وعن شاہی احکام بجالانے کے سبب رعایا کے سامنے بطور شاہی نائب، اطاعت کرنے کا سزاوار ٹھہرایا جاتا ہے۔ گویا رعایا پر یہ لازم ٹھہرتا ہے کہ اپنے بادشاہ کی طرح اس کے وفادار وزیر کی اطاعت کرئے۔ اب متناہی خودی پر بھی یہ لازم ہے کہ وہ لامتناہی خودی کی مشیت پر کاربند ہو اور اس کی کائنات کی قوتوں کو مسخر کرئے اور صحیح معنی میں اس کا نائب ہونا ثابت کرئے۔ (۱۲۵)

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است (۱۲۶)

(دنیا میں اللہ تعالیٰ کا نائب ہونا اچھا ہے اور عناصرِ فطرت پر حکمرانی کرنا اچھا ہے۔ نائبِ حق اس کائنات کی جان کی مانند ہے۔ اس کا وجود، اسمِ اعظم (صفاتِ الٰہیہ) کا سایہ ہے)

ان تینوں مراحل کو طے کرنے کے بعد کوئی متناہی خودی کامل شخصیت کی اہل ہو سکتی ہے۔ ان مراحل کو طے کرنے کی کڑی شرط سخت کوشی ہے۔ لیکن سخت کوشی کا مفہوم ہے کیا؟ اس کی تفہیم اقبال کی اس مبینہ روایت سے آشکار ہے جس کے مطابق، اٹلی کے مطلق العنان مسولینی نے

کہا تھا جس کے پاس فولاد ہے، صرف اس کے پاس روٹی ہے جب کہ اقبال نے اس میں ترمیم کی کہ جو فولاد ہے، سب کچھ اسی کے پاس ہے۔(۱۲۷) متناہی خودی کی زندگی کا راز سخت کوشش اور مسلسل عمل میں پوشیدہ ہے۔ اُس نے متنبہ کیا ہے۔

سنگ شو اے ہمچو گل نازک بدن

تا شوی بنیادِ دیوارِ چمن(۱۲۸)

(اے پھول سے نازک بدن والے پتھر بن جا تا کہ دیوارِ چمن کی بنیاد بن جائے)

وہ قائل ہے کہ سخت کوشی اختیار نہ کی جائے تو اس کے نتائج یقیناً اچھے نہ ہوں گے۔

گر بنا سازی نہ دیوار و درے

خشت از خاک تو بندد دیگرے(۱۲۹)

(اگر تو اپنی مٹی سے درو دیوار کی بنیاد نہیں رکھے گا تو کوئی تیری مٹی سے اینٹیں بنا لے گا)

یہ فطری اصول ہے کہ سخت کوشی کی عادت نہ ڈالنے والے کے لیے سوائے ہلاکت اور بربادی کے کچھ نہیں ملتا۔ یہ دنیا اس کی ہے جس نے اپنی ہمت اور قوت سے اس میں اپنا رنگ جما لیا۔ کمزور اور ناتواں کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے

ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات!(۱۳۰)

لیکن اس مقام پر ایک غلط فہمی پیدا ہونے کا احتمال ہوسکتا ہے، اس لیے یہ وضاحت کرنا ضروری ہے کہ اقبال نے جب سخت کوشی کی تلقین کی تو اس سے مراد جسمانی قوت مراد نہیں لی جو بسا اوقات انسانوں کو درندگی کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ اس کا ثبوت وہ تحریر ہے جو پروفیسر رینالڈ اے نکلسن کو مسٹر ڈکنسن کے چند اعتراغات کے متعلق تردید کی غرض سے ارسال کی گئی جس میں درج ہے، ''مسٹر ڈکنسن کے نزدیک میں نے اپنی نظموں میں جسمانی قوت کو منتہائے مال قرار دیا۔ انھوں نے مجھے ایک مکتوب لکھا ہے جس میں یہی خیال کیا ہے۔ انہیں اس بارے غلط فہمی ہوئی ہے۔ میں روحانی قوت کا قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔''(۱۳۱)

پس، سخت کوشی سے مراد دنگا فساد، مارکٹائی یا جنگ کی خاطر کوشش کرنا نہیں بلکہ اس سے مراد اپنے نفس کو مسخر کرنا ہے۔ اطاعت سے نیابتِ الٰہی کے مراحل کو طے کرنے کے لیے ایسی ہی سخت کوشی درکار ہے۔ اس لیے اُس کی تلقین ہے۔

می شود ازوے دو عالم مستنیر
ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر (۱۳۲)

(جو کوئی سخت کوش اور سخت گیر ہوتا ہے، اس سے دونوں جہان روشن ہو جاتے ہیں)

بطور جملۂ معترضہ، ایسا بھی نہیں کہ اقبال جسمانی قوت کا سرے سے مخالف ہے۔ وہ جسمانی قوت کو روحانی قوت کے لیے ازبس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کا ماننا ہے، "ایک مضبوط جسم میں عزمِ مصمم، اسلام کا اخلاقی تصور ہے۔"(۱۳۳) یہ فطری بات ہے کہ متناہی خودی کو اپنے استحکام کے لیے باطنی اور خارجی لحاظ سے پیہم تگ و تاز کرنا پڑتی ہے۔ اپنی طاقت اور جوہر میں اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کے لیے اپنی نوع و افزائش نسل کو بڑھانا پڑتا ہے۔ ماہرِ حیاتیات چارلس ڈارون کے نظریۂ ارتقاء سے اختلاف رکھنے کے باوجود اقبال اس کے نظریہ کے اصول تنازع للبقا کو تسلیم کرتا ہے جس کے مطابق یہ ثابت ہوتا ہے کہ کامیابی و کامرانی صرف اُس متناہی خودی کا مقدر ہوتی ہے جو اپنی تکمیل، استحکام اور ترقی کے لیے سخت کوشاں رہتی ہے۔ بہرطور اُس کا پیغام محض اتنا ہے۔

درصلابت آبروئے زندگی است
ناتوانی، ناکسی، ناپختگی است (۱۳۴)

(سختی و پختگی میں زندگی کی آبرو ہے۔ کمزوری، بے چارگی ناپختگی ہے)

ایک اور بات توجہ طلب ہے۔ چونکہ متناہی خودی فنائیت سے مبرا نہیں اس لیے موت کی صورت میں اس کی تکمیل، استحکام اور ترقی کا حاصل کیا ہوگا؟ اس ضمن میں اقبال نے قرآن کی سورۃ قیامہ(۱۳۵) سے استفادہ کرتے ہوئے یہ دلیل اختیار کی ہے کہ جس ہستی کے ارتقاء میں کروڑہا برس صرف ہوئے، اس کے متعلق یہ خیال کرنا کچھ غیر اغلب سا لگتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔ متناہی خودی کی تگ و دو موت سے نہیں رُکتی

کیونکہ جسم کی موت حقیقی موت نہیں بلکہ یہ تو ایک طرح کی نئی زندگی سے ہمکنار ہونے کا نام ہے جس میں متناہی خودی اپنے شعور کے عملِ تفکر کو جاری رکھتی ہے۔ موت دراصل ایک نئی حیات میں داخل ہونے کی گذرگاہ ہے جو متناہی خودی کو ایک سکونی وقفہ کے طور پر مدرک ہے حالانکہ یہ فی الواقع سکوت نہیں بلکہ محض اِک زندگی سے نئی زندگی میں خامشی سے سرکنے کا عمل ہے۔ اسی لیے تصورِ موت کے بارے میں عربی کہاوت مشہور ہے۔ ''الموت قنطرۃ الحیاۃ''[۱۳۶] یعنی، ''موت زندگی کا پل ہے۔''

یہ فانی دنیا دارالآزمائش ہے، اس میں جو متناہی خودی خود کو جس قدر قوی کر لے گی، وہ اُخروی دنیا میں بھی اُسی قدر قوی ہوگی۔ اقبال لکھتا ہے۔ ''چونکہ شخصیت یا اضطرابی کیفیت انسان کی گراں قدر کامیابی ہے لہٰذا اسے چاہیے کہ وہ اس کیفیت کی بجائے سستی اور کسالت کو جگہ نہ لینے دے، وہ چیز جو ہمیں اضطرابی کیفیت کو برقرار رکھنے کی ترغیب دیتی ہے۔ ہمیں دوام بخشا چاہتی ہے۔''[۱۳۷] موت متناہی خودی کا وہ امتحان ہے جس کے تحت وہ یہ دیکھ سکتی ہے کہ اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں وہ کہاں تک کامیاب رہی ہے۔ اس اعتبار سے شخصی بقائے دوام کوئی حالت نہیں بلکہ عمل ہے۔[۱۳۸] یہ ایک طرح کی آس ہے جس کو متناہی خودی اپنی پُرخلوص جستجو سے حاصل کر سکتی ہے جو دنیاوی زندگی میں اس کے اختیار کردہ فکر اور اعمال پر مبنی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن نے اقبال کے اسی مدعا کو اُجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ''انفرادی دوام تمنا کے زمرے میں آتی ہے۔ اگر کوئی اسے حاصل کرنے کی کوشش کرے تو وہ اس کو حاصل کر سکتا ہے۔ اس کا انحصار زندگی کے بارے میں اس اندازِ نظر اور تصور پر مبنی ہے جس کے طفیل ہم اپنی اضطرابی کیفیت کو برقرار رکھتے ہیں۔''[۱۳۹]

پس موت کا جھٹکا متناہی خودی کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا بشرطیکہ اس کا مقصود شخصیت کے جوش وجہد کی حالت کو برقرار رکھنا ہو۔ موت متناہی خودی کی زندگی کی نفی نہیں بلکہ اس کے عملِ مسلسل کا ایک دائمی مظہر ہے۔ حیات و موت کی اس حقیقت کو اقبال نے ایسے آشکار کیا ہے۔

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے![۱۴۰]

اُس کی رائے میں دنیاوی زندگی میں متناہی خودی خود کو اتنا مستحکم کرتی ہے کہ موت کے طبعی زوال و تحلیل کا سامنا کر سکے، نتیجتاً وہ اپنی موت اور حشرِ اجساد کے درمیان عالمِ برزخ میں داخل ہو جائے گی جو ایک اور طرح کا عالمِ شعور ہے۔ اس عالمِ شعور میں متناہی خودی کا شعور زمان و مکاں کے متعلق ویسا نہیں ہوگا جیسے مادی دنیا میں ہوتا ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ مادی دنیا میں جاگنے اور سونے کے درمیان حقیقت اور خواب کے شعور کا جو فرق ہوتا ہے، کچھ ویسا فرق عالمِ مادی اور عالمِ برزخ کے درمیان ہوگا۔ اس عالمِ شعور میں متناہی خودی کو حقائق کی نئی شاہرائیں ملیں گی جہاں وہ اپنی جدوجہد کے سلسلہ کو جاری رکھ سکے گی تا کہ مزید استحکام حاصل ہو۔ یہ جدوجہد حشرِ اجساد سے آگے فردوسِ بریں میں بھی جاری و ساری رہے گی تا کہ متناہی خودی دائمی تماشائے وجود سے لطف اندوز ہوتی رہے۔ باور رہے، جنت کوئی عیش و عشرت کی جاہ نہیں، یہ متناہی خودی کے اس پیہم عمل کی حالت ہے جس کے تحت وہ فنا اور ہلاکت کی قوتوں کو مغلوب کرتی رہے۔

البتہ جہاں تک جہنم کا تعلق ہے، اقبال نے اسے بھی مقام نہیں بلکہ تادیب کے عمل سے موسوم کیا اور اس کو ایک شعری استفہامیہ لہجہ میں پیش کیا۔

کیا جہنم معصیت سوزی کی اک ترکیب ہے؟
آگ کے شعلوں میں پنہاں مقصدِ تادیب ہے؟ [۱۴۱]

جہنم وہ دردانگیز حالت ہے جس میں متناہی خودی مبتلا ہوگی بشرطیکہ دنیاوی زندگی میں خود کو مستحکم کرنے میں ناکام و نامراد رہی۔ اس کا مقصود متناہی خودی کو لامتناہی خودی کی رحمت سے مستنیر کرنا ہے جو اپنے مہلک اعمال کی وجہ سے ضعف ہوئی اور پتھر کی مانند سخت ہو گئی۔ یہ کوئی ہاویہ نہیں جس میں ناکام اور نامراد متناہی خودی ہمیشہ گرفتار رہے گی۔ اس تادیبی عمل سے گذرنے کے بعد آخرکار وہ بھی لامتناہی خودی کے فضل و کرم سے جنت کی سزاوار ہوگی۔

قصہ کوتاہ، متناہی خودی کی زندگی جس طرح مہد سے لحد تک تخلیقی فعالیت کا نمونہ ہے، اسی طرح بعد از مرگ بھی اس کی جدوجہد مسلسل جاری رہے گی۔ جو متناہی خودی اپنا استحکام پیدا کر لے گی، وہ ابدی زندگی سے لطف اندوز ہوگی اور جو اپنا استحکام پیدا کرنے میں کامیاب نہیں

ہوگی، وہ تادیبی عمل سے گذرنے کے بعد لامتناہی خودی کی رحمت سے بالآخر ابدی زندگی سے لطف اندوز ہوگی۔ اس حوالہ سے جنت اور جہنم دونوں مقامات نہیں، بلکہ احوال ہیں۔

بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اُٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد (۱۴۲)

چونکہ متناہی خودی کی زندگی ہر لمحہ لامتناہی خودی سے سرفراز ہوکر اپنی فعالیت ادا کرتی چلی جارہی ہے اس لیے اس کے سامنے امکانات کے مواقع نکلتے چلے آتے ہیں۔ اس سیاق وسباق میں اقبال کا لکھنا ہے، ''خودی کی زندگی اختیاری زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا مؤقف پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجادوطباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔'' (۱۴۳)

بے شک موت سے فرار لاحاصل ہے لیکن اس کے باوجود یہ نت نئے مواقع کا خاتمہ نہیں کرسکتی کیونکہ متناہی خودی موت پر غلبہ حاصل کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ اس کے اظہار میں اقبال کا شعر ہے۔

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے! (۱۴۴)

یہی ''مرکزِ وجود'' متناہی خودی کا اصیل ہے جو فرشتۂ اَجل کی زد سے باہر رہتا ہے، اسی مرکزِ وجود کو ''جوہرِ انساں'' پکارتے ہوئے اقبال نے اس کا اظہار میں کہا۔

جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں (۱۴۵)

جوہر انساں جو متناہی خودی کا مترادف ہے، اپنی مسلسل تگ ودو میں لگا رہتا ہے اور موت کا جھٹکا بھی اس کی تگ ودو میں قطع نہیں ڈال سکتا۔

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہیں
ابد کے بحر میں پیدا یونہیں نہاں ہے یونہیں

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے، لیکن فنا نہیں ہوتا![۱۴۶]

موت متناہی خودی کے بدنی مظہر کو زائل کر دیتی ہے لیکن وہ کسی اور جامہ میں متشکل ضرور ہوتی ہے جس کی ہیئت و نوعیت کے بارے میں بتانا مشکل ہے۔ البتہ یہ طے ہے کہ متناہی خودی کبھی بھی اس دنیائے فانی میں لوٹ کے نہیں آتی۔

متناہی خودی کا استحکام بہت ضروری ہے جو خود آگہی، عشق، جرأت، فقر، رواداری جیسے عوامل سے اسے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، سوال، تقلید، خوف، غلامی، ضمیر فروشی، نسب پرستی جیسے عوامل سے اس کو ضعف اور نقصان پہنچتا ہے۔ خودی کو استحکام پہنچانے والے عوامل کو اپنانے اور اسے ضعف و ہلاکت میں مبتلا کرنے والے عوامل سے گریز کرنے سے ہی اس کی شخصیت انسانِ کامل کے مقام تک پہنچتی ہے۔ یہ وہ مقامِ معراج ہے جہاں اس کو اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس جاگزیں ہوتا ہے اور لامتناہی خودی کے ساتھ اتصال میں اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ کا عرفان ہوتا ہے۔ جرمن ڈاکٹر این میری شمل نے اقبال کے مؤقف کو ان الفاظ میں بڑے اچھے انداز میں واضح کیا ہے۔ ''ایسا پیرو کار جس نے خود کو خدا کا نائب مان رکھا ہو اور اپنی خودی کو اتنا مستحکم کر لیا ہو کہ وہ خالق سے براہِ راست رابطہ رکھنے کی خوبی کا حامل ہو، اقبال کے نزدیک، وہی مردِ کامل ہے، مردِ حر ہے۔''[۱۴۷]

انسانِ کامل کے رتبہ پر فائز متناہی خودی دراصل اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گذر کر نیابتِ الٰہی کے مرحلہ پر پوری قوت و عمل سے نفسِ مطمئنہ کی سطح پر فائز ہو چکی ہوتی ہے لیکن ایسا رتبہ بہت کم کم کو نصیب ہوتا ہے۔ اس لیے اقبال کو کہنا پڑا۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا![۱۴۸]

ایسا دیدہ ور، ایسا انسانِ کامل شجرِ انسانیت کا آخری ثمر ہے اور صحیح معنوں میں ایسی شخصیتِ واحدہ ہے جس میں حیات، جبلت، جذبہ اور فکر، سب کے سب ایک ہی رُوپ میں جلوہ گر ہیں کیونکہ وہ اس زمین پر لامتناہی خودی کا نائب ہے۔ ایسے انسانِ کامل کے بارے میں اقبال گویا

ہے۔''وہ خودی کی تکمیل یافتہ تجسیم، معراجِ انسانیت اور جسم و دماغ کے لحاظ سے زندگی کا نقطۂ عروج ہے۔ اس کی صورت میں ہماری ذہنی ناموافقت بھی مطابقت میں ڈھل جاتی ہے۔''(۱۴۹)

ضمناً یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال کا انسانِ کامل پر اس قدر زور دینے کا یہ مفہوم کسی طور پر نہیں نکالا جاسکتا کہ وہ انسانی شخصیت پرستی کا حامی ہے۔ اُس کی دانست میں، شخصیت پرستی کسی صورت بھی جائز نہیں۔ ایک تحریر میں خود یہ باور بھی کرایا کہ انسانی شخصیت پرستی کی مخالفت کا بہترین مظہر اسوۂ رسول ﷺ ہے۔ رسولِ کریم ﷺ کا فرمان ہے۔ اسجدوالله اکرموا خوالکم،(۱۵۰)، یعنی، بزرگوں کی محض واجبی تعظیم کرو، سجدے کے لائق صرف خدائے تعالیٰ کی ذاتِ واحدہ ہے۔ اس ایک فقرہ میں اقبال نے توحید کا اثبات اور شخصیت پرستی کی نفی ہر دو کو یکجا کر کے گویا دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اقبال الوہی شخصیت پرستی کا قائل ہے، انسانی شخصیت پرستی کا نہیں۔ البتہ احترامِ آدمیت کو وہ لازم سمجھتا ہے اور دیکھا جائے تو انسانیت کو انسانیت کے مقام پر ٹکائے رکھنے کے لیے احترامِ آدمیت بہت ضروری ہے۔ انسانی شخصیت کے احترام کی خاطر اقبال کی یہ پکار باوزن ہے۔

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی (۱۵۱)

(آدمیت آدمی کا احترام ہے تو آدمی کے مقام سے باخبر ہو جا)

✡✡✡✡✡

حوالہ جات وحواشی

۱۔ سیدعبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، ص:۳۹۱

۲۔ ڈاکٹر رینالڈاے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِخودی''، مشمولہ، اقبالیات (جنوری۔ جولائی ۲۰۱۵ء)، مجلہ، اقبال اکادمی پاکستان، ص ص:۳۱۔ ۳۲، اصل متن یوں ہے:

"Personality is a state of tension and can continue only if that state is maintained." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr, *The secrets of the self*, p.xxi of introduction

۳۔ سیدنذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص:۱۵۳، اصل متن یوں ہے:

"The appropriation of the passing pulse by the present pulse of thought and that of the present with its successor is the ego." see, Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.81

۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "اسرار ورموز"، ص:۱۸/ ۱۸

۵۔ ریحان اصغرمنیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، ص:۱۷، مصنف نے یاجناواکیہ کے بیان کا ترجمہ اس کتاب سے کیا۔ دیکھیے،

Dogebert Runes, *Treasury of world philosophy*, p.1246

۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ص:۱۱۲

۷۔ سیدعبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتبین)، کتاب مذکورہ، ص:۱۹۹

۸۔ شیخ عطااللہ، اقبالنامہ، حصہ دوم، ص:۲۳۹

۹۔ محمد رفیع الدین کے مطابق نطشے پر اقبال کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک نوٹ اقبال اکادمی کے پاس محفوظ ہے۔ اس نوٹ میں لفظ خودی کی تشریح بیان کی ہے جو نقل کی گئی۔ دیکھیے، محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ص ص:۷۳ تا ۷۵

۱۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بال جبریل"، ص:۳۳۰/ ۳۸

۱۱۔ فقیر سیدوحیدالدین، روزگارِ فقیر، جلد اوّل، ص:۱۸۳

۱۲- مکمل شعر یوں ہے: بخودگم بہرِ تحقیقِ خودی شو انا الحق گوے وصدیقِ خودی شو
محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''زبورِ عجم''، ص: ۵۶۳/۱۷۱

۱۳- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۳، اصل متن یوں ہے:
"Inner intuition or insight ... brings us into contanct with aspects of Reality other than those open to sense- perception." see, Allama Muhammad Iqbal, see, op-cit, p.13

۱۴- Ibid, p.2

۱۵- Ibid

۱۶- Ibid, p. 39

۱۷- محمد رفیع الدین، کتاب مذکورہ، ص: ۱۱

۱۸- اصل متن یوں ہے:
"In his theory of knowledge, sense perception, reason and intuition all are combined in an organic whole. He knew fully well that light from one direction alone could not illumine the whole of reality in all its manifestations." see, Dr. Jamila Khatoon, *The place of God, man and universe in the philosophic system of Iqbal*, p.3

۱۹- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۳۷، اصل متن یوں ہے:
"The scientific observer of nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer." see, Allama Muhammad Iqbal, see, op-cit, p.73

۲۰- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص: ۲۶ تا ۳۳
Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.14 to18

۲۱- اصل متن یوں ہے:
"Iqbal does not discard reason and very much appreciates the inductive method, but his whole emphasis is upon intuition and religious experience, the results of which he tries to justify through reason and even in the light of scientific knowledge." see, Dr. Jamila Khatoon, op-cit, p. 167

۲۲- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکورہ، ص: ۱۳۴

۲۳- شیخ عطاءاللہ، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص: ۲۹۷

۲۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص: ۱۴/۱۴

۲۵- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۵۶، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:
"The main purpose of Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p. 131

۲۶- مکمل شعر یوں ہے:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن!

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بالِ جبریل''، ص:۳۲۳/۳۱

۲۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۶۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Natural sciences are like so many vultures falling on the dead body of nature and each running away with a piece of its flesh." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.34

۲۸- ایضاً، ص:۵۲، اقبال نے رسل کے یہ الفاظ نقل کیے:

"A piece of matter has become not a persistent with varying states but a state of interrelated events." see, Ibid, p.28

۲۹- ایضاً، ص:۶۲، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"To describe it as epiphenomenon of the process of matter is to deny it as an independent activity." see, Ibid,p.33

۳۰- ایضاً، ص:۷۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"It is impossible to explain the creative activity of life in terms of mechanism." see, Ibid,p.40

۳۱- ایضاً، ص:۷۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The unity of the appreciative ego is like the unity of the germ in which every experience permeates the whole." see, Ibid,p.38

۳۲- ایضاً، ص:۸۵ Ibid, p.44

۳۳- ایضاً، ص:۹۶ Ibid, p.50

۳۴- ایضاً، ص:۹۷ Ibid, p.51

۳۵- ایضاً، ص:۹۹، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The infinity of the Ultimate Ego consists in the inner possibilities of His creative activity..." see, Ibid, p.52

۳۶- Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and post-Kantian voluntarism*, p.239

۳۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸۳، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"... the portals of the future must remain wide open to Reality." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.43

۳۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بالِ جبریل''، ص۳۲۰/۲۸

۳۹- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۰۰-۱۰۱

Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.53

۴۰- ایضاً،ص:۱۰۴،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Since the creative activity of God is ceaseless the number of the atoms can not be finite. Fresh atoms are coming into being every moment and the universe is therefore constantly growing." see, Ibid,p.55

۴۱- ایضاً،ص ص:۱۰۹۔۱۱۰،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"...there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of beings runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man." see, Ibid, p.57

۴۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''ارمغان حجاز''،ص:۱۰۰۳/ ۱۲۱

۴۳- Dr. Ishrat Hasan Enver, *The metaphysics of Iqbal*, p.68

۴۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۱۱۰،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Quran declares the ultimate Ego to be nearer to man than his neck-vein. Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of divine life." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.57-58

۴۵- ایضاً،ص ص:۴۲۔۴۳،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The infinite reached by contradicting the finite is a false infinite which neither explains itself nor the finite which is thus made to stand in opposition to the finite." see, Ibid, p.23

۴۶- ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، (مترجم)، اقبال کی مابعدالطبیعیات،ص:۱۱۶،اصل متن یوں ہے:

"The human ego if regarded as a creation of the imagination of God only, would be lifeless and no more than imagenary. And again, if it were somehow to have some life or activity, all its life and activity would be strictly determined by the imagination of God and not by itself." see, Dr. Ishrat Hasan Enver, see, op-cit, p.72

۴۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''ارمغان حجاز''،ص:۱۰۰۴/ ۱۲۲

۴۸- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۹۹،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"God's infinity is intensive not extensive. It involves an infinite series but is not that series." see, Allama Muhammad Iqbal, see, op-cit, p.52

۴۹- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ،ص:۱۰۳،اصل متن یوں ہے:

"The prophet said, 'Takhllaque bi-akhlaq Allah', 'create in yourselves the attributes of God'. Thus man becomes unique by becoming more and more like the most unique Individual." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xix of introduction

۵۰- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۱۲۶،اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"In the higher sufism of Islam univitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the Infinite Ego;

it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.88

۵۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/ جاوید نامہ، ص: ۶۰۸ / ۲۰

۵۲- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۸۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Muhammad of Arabia ascended the highest Heavens and returned. I swear by God that if I had reached that point, I should never have returned." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.99

۵۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''زبورِ عجم''، ص: ۵۵۹ / ۱۶۷

۵۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The mystic state is a moment of intimate association with a unique other self, transcending, encompassing and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.15

۵۵- ایضاً، ص: ۱۴۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The true interpretation of his experience therefore, is not the drop slipping into the sea but the realization and bold affirmation in underlying phrase of the reality and permanance of the human ego in a profounder personality." see, Ibid, p.77

۵۶- ایضاً، ص: ۱۳۵، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"In thought the mind observes and follows the working of Reality, in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow footed universality and rises higher than thought to capture. Reality itself with a view to become a conscious participator in its life." see, Ibid, p.72

۵۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''زبورِ عجم''، ص: ۴۹۱ / ۹۹

۵۸- ایضاً، ص: ۵۵۱ / ۱۵۹

۵۹- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۹۱، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The Ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continous creatio, "untouched by weariness" and unseizable by "slumber or sleep"." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.48

۶۰- اقبال نے مسلم امام شافعی کا قول ''اسرار و رموز'' میں بعنوان ''الوقت سیف'' بیان کیا ہے۔ ایک مصرعہ میں اسے یوں ادا کیا ہے، ''سیف براں وقت را نامیدہ است''، یعنی، انھوں نے وقت کو سیف براں (کاٹنے والی تلوار) کہا ہے۔ دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص: ۷۱ / ۷۱

وقت سے کیا مراد ہے؟ اقبال نے جواب دیا۔ ''تلوار اس لیے ہے کہ انسان پیدا ہوتا ہے، جوان ہوتا ہے، بڑھاپا آتا ہے، پھر موت۔ یہ وقت کی تلوار ہے۔ وقت ایک طرح سے رحمت بھی ہے کہ

گذر جاتا ہے، تکلیف آئی اور گذر گئی۔" دیکھیے، ڈاکٹر سعید اللہ کا مضمون، "اقبال کے ہاں ایک شام"، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات، ص ص: ۱۰۵۔۱۰۶

۶۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص: ۱۹/۴۱۲۷

۶۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "اسرار و رموز"، ص: ۷۲/۷۲

۶۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۶، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"And this immensity of time and space carries in it the promise of a complete subjugation by man whose duty is to reflect on the signs of God, and thus discover the means of realizing his conquest of Nature as an actual fact." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.8-9

۶۴۔ ایضاً، ص: ۱۱۵، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"... in which the whole of the history, freed from the net of causal sequence, is gathered up in a single super-eternal "now"." see, Ibid, p.61

۶۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بانگِ درا"، ص: ۱۴۸/۱۴۸

۶۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص: ۱۸/۴۱۲۶

۶۷۔ سید علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص: ۱۳۴

۶۸۔ Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.81

۶۹۔ اصل متن یوں ہے:

"The finite self is not a mere bundle of sense perceptions, sensations and images. It is not a 'kind of theatre' as presented by Hume 'where several perceptions successively make their appearance pass, repass, glide away and mingle in an infinite variety of postures and situations, which are bound together by the law of association.' Quite contrary to it, it is an organic unity with a central reference and a will to 'ego-hood' which establishes it as a real concrete self." see, Dr. Jamila Khatoon, op-cit, p.53

۷۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص: ۹۶/۴۳۴

۷۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "زبورِ عجم"، ص: ۵۴۷/۱۵۵

۷۲۔ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے، قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص: ۱۸۹ تا ۱۷۳

۷۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۳۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The unity called man is body when you look at it as acting in regard to what we call the external world, it is mind or soul when you look it as acting in regard to the ultimate aim and ideal of such acting. " see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.122

۷۴۔ مکمل شعر یوں ہے:

اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے، نہ بدن!

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص:۵۱۹ / ۵۷

۷۵- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.80

۷۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بال جبریل''، ص:۴۱۸/ ۱۲۶

۷۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۲، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"But the acceptance of selfhood as a form of life involves the acceptance of all the imperfections that flow from finitude of selfhood. " see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.70

۷۸- ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۶۹۔۷۰، اصل متن یوں ہے:

"The ego grows and expands into a strong and powerful personality by the ever lasting light of desires and aspirations." see, Dr. Ishrat Hasan Enver,op-cit, p.39

۷۹- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۵، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Real personality is not a thing, it is an act." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.82

۸۰- Latif Ahmad Sherwani, (edited), Speeches, *writings and statements of Iqbal*, p.103

۸۱- شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص:۲۰۲

۸۲- اصل الفاظ ہیں:

"To be human is not a fact, but a task." see, Bernard Poduska, *Understanding Psychology and Dimensions of Adjustment*, p.49

۸۳- مکمل شعر یوں ہے:

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بعلمِ انفس و آفاق نیست

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''پیامِ مشرق''، ص:۱۸۸ / ۱۸

۸۴- شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص:۲۰۲

۸۵- ایضاً، ص:۲۰۴

۸۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۱۴ / ۱۴

۸۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۰۹، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood." see, Allama

Muhammad Iqbal, op-cit, p.57

۸۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بال جبریل''، ص:۴۴۸/۱۵۶

۸۹- اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The end of ego's quest is not emanicipation from the limitations of individuality, it is on the other hand, a mere precise definition of it." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.156-157

۹۰- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ، ص:۱۳۱، اصل متن یوں ہے:

"The moral and religious ideal of man is not self-negation but self-affirmation and he attains to this ideal by becoming more and more unique." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xviii of introduction

۹۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''جاوید نامہ''، ص:۷۶۹/۱۸۱

۹۲- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۴۲۔۱۴۳

Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.76

۹۳- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، علامہ اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات، ص:۱۲۴، اصل متن یوں ہے:

"Man is a free responsible being; he is the maker of his own destiny, his salvation is his own business." see, Latif Ahmad Sherwani, (edited), op-cit, p.104

۹۴- سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص:۴۰

۹۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''زبورِ عجم''، ص:۵۵۶/۱۶۴

۹۶- قاضی قیصر الاسلام، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۹۸

۹۷- قاضی محمد ظریف، اقبال قرآن کی روشنی میں، ص:۶۹

۹۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''زبورِ عجم''، ص:۴۳۵/۴۳

۹۹- سید ابوالاعلیٰ مودودی، پردہ، ص:۱۵۷

۱۰۰- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Mental life is teleological in the sense that, while there is no far-off distant goal towards which we are moving, there is a progressive formation of fresh ends, purposes, and ideal scale of values as the process of life grows and expands. We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.43-44

۱۰۱- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ، ص:۱۳۱، اصل متن یوں ہے:

"The ego attains to freedom by the removal of all obstructions in its way.

It is partly free, partly determined ..." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xxi of introduction

۱۰۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''پیامِ مشرق''، ص:۲۱۵/۴۵

۱۰۳- ایضاً، ص:۲۲۰/۵۰

۱۰۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۸۰، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"There are no pleasure-giving or pain-giving acts; there are only ego-sustaining or ego-dissolving acts." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.95

۱۰۵- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ، مجلہ مذکورہ، ص:۳۲، اصل متن یوں ہے:

"The idea of personality gives us a standard of value, it settles the problem of good and evil. That which fortifies personality is good that which weaken it is bad." see. Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xxii of introduction

۱۰۶- شذراتِ فکرِ اقبال، ص:۷۷

"Personality being the dearest possession of man must be looked upon as the ultimate good. It must work as a standard to test the worth of our actions. That is good which has a tendency to give us the sense of personality that is bad which has a tendency to suppress and ultimately dissolve personality." see, Allama Muhammad Iqbal, Stray Reflections, p.36

۱۰۷- عمانوئیل کانٹ کے الفاظ ہیں:

"The light dove, cleaving the air in her free flight, and feeling its resistance, might imagine that its flight would be still easier in empty sace." see, Dr. Norman Kemp Smith,(Eng tr), Immanuel Kant's critique of pure reason, p. 29

۱۰۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ بانگِ درا، ص:۲۷۴/۲۷۴

۱۰۹- نفس امارہ کے لیے دیکھیے قرآن حکیم کی سورۃ یوسف:

وَمَآ اُبَرِّئُ نَفۡسِیۡ ۚ اِنَّ النَّفۡسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوۡٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیۡ ؕ (۱۲:۵۳)

میں کچھ اپنے نفس کی برأت نہیں کر رہا ہوں نفس تو بدی پر اُکساتا ہی ہے اِلّا یہ کہ کسی پر میرے رب کی رحمت ہو۔

۱۱۰- نفس لوامہ کے لیے دیکھیے قرآن حکیم کی سورۃ قیامہ:

وَلَاۤ اُقۡسِمُ بِالنَّفۡسِ اللَّوَّامَةِ ؕ (۷۵:۲)

اور نہیں میں قسم کھاتا ہوں ملامت کرنے والے نفس کی۔

۱۱۱- نفس مطمئنہ کے لیے دیکھیے قرآن حکیم کی سورۃ الفجر:

يَآيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿۲۷﴾ (۸۹:۲۷)
اے نفسِ مطمئن، چل اپنے رب کی طرف۔

۱۱۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بالِ جبریل''، ص:۳۴۷/۵۵

۱۱۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''پیامِ مشرق'' (دیباچہ)، ص:۱۸۲/۱۲

۱۱۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''جاوید نامہ''، ص:۶۹۵/۱۰۷

۱۱۵- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.10

۱۱۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۱۴۱/۱۴۱

۱۱۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:
"The life of ego is a kind of tension caused by the ego invading the environment and the environment invading the ego. The ego does not stand outside the arena of mutual invasion. It is present in it as a directive energy and is formed and disciplined by its own expressions." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.82

۱۱۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''جاوید نامہ''، ص:۷۷۹/۱۹۱

۱۱۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''پیامِ مشرق''، ص:۲۸۴/۱۱۴

۱۲۰- ایضاً، ص:۲۰۷/۳۷

۱۲۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص:۵۳۰/۶۸

۱۲۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۴۱/۴۱

۱۲۳- محمد عثمان، اقبال کا فلسفہ خودی، ص:۴۷

۱۲۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۴۳/۴۳

۱۲۵- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکورہ، ص:۴۲۱

۱۲۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۴۴/۴۴

۱۲۷- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، ص ص:۹۳۔۹۴

۱۲۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۴۸/۴۸

۱۲۹- ایضاً، ص:۴۹/۴۹

۱۳۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بالِ جبریل''، ص:۴۴۹/۱۵۷

۱۳۱- شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص:۴۶۰

۱۳۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''اسرار و رموز''، ص:۵۷/۵۷

۱۳۳- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۲۶، اصل متن یوں ہے:
"A strong will in a strong body is the ethical ideal of Islam." see, Latif

Ahmad Sherwani,op-cit, p.106

۱۳۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/ اسرار و رموز، ص:۵۷/ ۵۷

۱۳۵- سورۃ قیامہ چالیس آیات پر مشتمل ہے۔ یہاں اس آیت کی طرف اشارہ ہے:

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى ﴿۳۶﴾ (۷۵:۳۶)

کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

۱۳۶- سعید احمد اکبر آبادی، کتاب مذکورہ، ص:۴۴

۱۳۷- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ، ص:۳۲، اصل متن یوں ہے:

"Since personality, or state of tension, is the most valuable achievement of man, he should see that he does not revert to a state of relaxation. That which tends to maintain the state of tension tends to make us immortal." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, pp.xxi-xxii of introduction

۱۳۸- اقبال کے الفاظ ہیں:

"Personal immortality is not a state. It is a process." see, Allama Muhammad Iqbal, Stray reflections, p.35

۱۳۹- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ، ص:۳۲، اصل متن یوں ہے:

"Personal immortality is an aspiration. You can have it if you make an effort to achieve it. It depends on our adopting in this life modes of thought and activity which tend to maintain the state of tension." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xxiii of introduction

۱۴۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بانگِ درا''، ص:۲۳۳/ ۲۳۳

۱۴۱- ایضاً، ص:۴۰/ ۴۰

۱۴۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''ارمغانِ حجاز''، ص:۶۶۲/ ۲۰

۱۴۳- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۸۷، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Every act of a free ego creates a new situation, and thus offers furthur opportunities of creative unfolding. " see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.98

۱۴۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص:۵۲۷/ ۶۵

۱۴۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بانگِ درا''، ص:۲۳۴/ ۲۳۴

۱۴۶- ایضاً، ص:۹۵/ ۹۵

۱۴۷- اصل متن یوں ہے:

"The faithful who has realized in himself the Divine call to vicegerency, and who has consolidated his ego so much that he is able to have a person-to-person encounter with creator is, for Iqbal, the Perfect Man, the Free Man." see, Dr. Annemarie Schimmel, Gabriel's wing, p.118

۱۴۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ''بانگِ درا''، ص:۲۶۸/۲۶۸

۱۴۹- ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن، ''دیباچہ اسرارِ خودی''، مشمولہ مجلہ مذکورہ، ص:۳۳، اصل متن یوں ہے:

"He is the completest ego, the goal of humanity, the acme of life, both in mind and body; in him the discord of our mental life becomes a harmony." see, Reynold A.Nicholson, (Eng tr), op-cit, p.xxvii of introduction

۱۵۰- سید الطاف حسین کا مضمون ''چند ملاقاتیں''، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۷۷

۱۵۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''جاوید نامہ''، ص:۷۹۳/۲۰۵ اور محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ''ارمغان حجاز'' کے حصہ بعنوان ''حضورِ عالمِ اِنسانی'' کے آغاز میں یہ شعر بحوالہ جاوید نامہ بھی درج ہے۔ دیکھیے، ص:۹۸۷/۱۰۵

باب چہارم

فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت میں تفریق

(فکری تناظر میں ایک مطالعہ)

رازِ سِرِّ حیات فاش کریں
اور معقول کی تلاش کریں!

بازیافت اپنی کریں، اپنے دروں
قاش کے لخت، قاش قاش کریں

خلیل احمد

فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت میں تفریق

شخصیت انسان کا راز ہے۔ اسے فاش کرنے کا واحد ذریعہ مشاہدۂ باطن ہے۔ جہاں شخصیت انسان کا آئینہ ہے وہاں مشاہدۂ باطن شخصیت کا آئینہ ہے۔لیکن مشاہدۂ باطن ایک کٹھن کاوش ہے جو انسان اپنے فہم وفراست کے اعتبار سے کرتا چلا آیا ہے، اس کی جستجو اتنی قدیم ہے جتنا کہ انسانی شخصیت کا تصور۔ اس ضمن میں انسانی فکر کی تاریخ میں مختلف مفکر مختلف نتائج تک پہنچے ہیں۔ تاریخی تناظر میں فرائڈ اور اقبال کے پیش کردہ نظریاتِ شخصیت کو دیکھا جائے تو دونوں کے نقطۂ نظر ایک دوسرے کا تکملہ قرار دیئے جا سکتے ہیں جو اُن کے مخصوص اندازِ فکر کا نتیجہ ہیں۔ دراصل، انسانی فکر کی تاریخ سے انھوں نے جن فلسفیانہ خیالات کو اپنایا ہے، انھی کے مطابق اپنے نظریۂ شخصیت کی تشکیل کی ہے۔ ان کے عہد تک کے فکری تناظر کا طائرانہ جائزہ لیتے ہوئے اُن کے اندازِ فکر کا جامع احاطہ کریں تو اُن کے نظریاتِ شخصیت کا جو تقابلی مطالعہ سامنے آتا ہے، وہ حسبِ ذیل فلسفیانہ نکاتِ تفریق کا حامل ہے۔

شخصیت کا وقوف

شخصیت کے وقوف سے مراد اس ذریعۂ علم کو جاننا ہے جس کی مدد سے مشاہدۂ باطن کیا جائے۔ اس زمرہ میں فکرِ انسانی کا سرسری مطالعہ کرنا مفید رہے گا تاکہ دونوں کے مؤقف نکھر کر سامنے آسکیں۔ عام طور پر فلسفیانہ فکر کی شروعات کو قدیم یونان کی تاریخی فکر سے منسوب کیا جاتا ہے جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے انکشاف کا آغاز آیونیا کے مفکر تھیلیز کے فلسفۂ آب سے ہوا جو کائنات شناسی پر موقوف تھا مگر آہستہ آہستہ حقیقت کے انکشاف کا رُخ خارج شناسی سے خودشناسی کی طرف مڑنے لگا، جب سوفسطائیہ کے باوا آدم

پروٹا گورس نے یہ مقولہ پیش کیا کہ ''انسان ہر شے کا پیمانہ ہے۔''[۱] خارج کی بجائے باطن کو کھنگالنے کے رجحان کو سقراط کے نعرہ ''اپنے آپ کو پہچانو'' سے مزید تقویت حاصل ہوئی۔ یہ نعرہ بیشتر مفکرین کے لیے شخصیت کی گتھی کو سلجھانے کے لیے ایک قسم کی کنجی ثابت ہوا۔ یونانی فکر کا دھارا عقلیت پسندی پر مبنی مادیت کی ایسی انتہائی ابتدائی شکل پہ کاربند تھا جو سائنس اور فلسفہ کی موجودہ تخصیص سے یکسر عاری تھا مگر مادیت فکری نشیب و فراز کا طویل ترین سفر طے کرتے ہوئے فرائڈ اور اقبال کے زمانے میں فطرتیت کا نیا چوغہ پہن کر سامنے آئی۔ فطرتیت مادیت کی وہ صورت قرار پائی جہاں مادہ فطرت کا اساسی عنصر خیال کیا گیا۔ اس دور میں سائنس اور فلسفہ میں نمایاں تمیز ہو چکی تھی۔ سائنس کا بول بالا تھا۔ زندگی کے ہر شعبہ ہائے علم و عمل کو سائنس کی روشنی میں پرکھا گیا۔ سائنس کے طبعی قوانین کی میکانکیت کا اساسی نظریۂ تعلیل اور صداقت کا نظریۂ مطابقت اکتشافِ حقیقت کے لیے سند کا درجہ رکھتے تھے۔ فلسفہ کے بنیادی نظریات کی تشریح سائنسی رُو سے کی جانے لگی۔ فطرت کو زمان و مکاں کی حدود میں مقید اشیاء کا مجموعہ سمجھ لیا گیا، جہاں ایسے طبعی قوانین متصرف ہیں جو زندگی کو ایسے ثنوی روپ میں پیش کرتے ہیں، جہاں مادہ روح پر مقدم ہے۔ دوسرے لفظوں میں نفسی وقوعات، طبعی وقوعات کے مرہونِ منت قرار دے دیئے گئے۔ فطرت کو حقیقتِ واحدہ متصور کر لیا گیا۔ ایسے وجود یا اشیاء جو طبعی قوانین سے آزاد خیال کیے جاتے رہے، انھیں مافوق الفطرت یا مافوق الطبع قرار دے دیا گیا جو انسانی تخئیل کی پیداوار کے ماسواء کچھ نہ رہے۔ فطرت اوّل تا آخر بذاتِ خود ایک عظیم کل تصور کی جانے لگی، جس کے تحت یہ خیال عام ہوا کہ جو قوانین ستاروں پر حاوی ہیں، وہی انسان کے طرزِ عمل پر بھی حاوی ہیں۔ گویا ہر شے علت اور معلول کی زنجیر میں جکڑی ہے، جہاں ہر شے فطرت سے اُٹھ کر فطرت ہی میں ضم ہو جاتی ہے۔ انسان کی زندگی اور اس کی تخلیقات سب ہی فطرت کا لازمی عنصر ہیں۔ یہ وہ دور تھا جس میں فطرتیت کے نظریے نے انسانی فکر کی حیثیت ہی بدل کر رکھ دی۔ ماورائے عقل جیسے القا، وجدان، روحانی و مذہبی واردات اور وحی کی گنجائش تک کو درخورِ اعتناء نہ سمجھا گیا۔ چنانچہ آزادئ ارادہ، جوشِ حیات، حیات بعدالموت، حشر اجساد، اخلاقیات کی مابعدالطبعی اور الٰہیاتی بنیادیں اور سب سے بڑھ کر قادرِ مطلق لامتناہی

خودی جیسے نظریات کو تیاگ دیا گیا۔ نتیجتاً انسان داخلی و خارجی ہر لحاظ سے اپنے آپ کو مجبورِ محض خیال کرنے لگا اور الٰہیاتی تصورات کو اس قدر بے وقعت کر کے رکھ دیا گیا کہ اقبال جیسا دانشور پکار اُٹھا۔

علم از و رسوا است اندر شہر و دشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت(۲)

(علم اس سے شہر اور بیابان میں رُسوا ہے، جبرئیل اس کی صحبت میں ابلیس بن گیا)

بحیثیت مجموعی، فرائڈ اور اقبال کے زمانے میں فطرتیت کی جو روش عام ہو چکی تھی، اس کی توجیہ میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا لکھنا ہے۔ ''خارجی فطرت کا مطالعہ اس زور و شور اور ذوق و شوق سے کیا گیا کہ اس بات کا یقین عام ہو گیا کہ مادی اور طبعی علتوں کے علاوہ اور کوئی علتیں کائنات کے کسی پہلو میں مؤثر نہیں۔ جو چیز احساس و ادراک حسی کے احاطے میں نہ آ سکے اور جس مظہر کو تول یا ناپ نہ سکیں اس کا مطلقاً کوئی وجود ہی نہیں۔ اس خیال کو بدیہی سمجھ لیا گیا کہ آفاق میں مادہ ہی وجودِ حقیقی ہے اور نفس اس مادہ کا ایک مظہر ہے۔ اس نظریہ وجود سے نفس ایک بے حقیقت شے بن گیا۔ گلیلیو اور نیوٹن کی میکانکی مادیت نے کائنات کو ایک لامتناہی مشین تصور کیا، جس میں صرف ریاضیات کا عمل ہے۔ کائنات کوئی مقصد نہیں رکھتی۔ مادہ اور حرکت کے قوانین کے سوا اور کوئی عامل نہیں۔ نفسِ انسانی مادی حرکات کا ایک بے اثر معلول ہے جو کچھ بھی ہو یا اب ہو رہا ہے یا جس کا ہونا ممکن ہے، سب کی علتیں مادی ہیں۔ ان علتوں کے عمل میں کوئی اور علت نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی اور علت کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس محدود نقطۂ نظر سے فطرت کا جو مطالعہ کیا گیا وہ مادی عالم میں بہت نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ یہ نتائج اس قدر ظاہر اور مفید رہے کہ ان کی بنا پر جو فلسفہ وجود مرتب ہوا، وہ علمی دنیا کے لیے ایک مسلمہ بن گیا۔ حقیقت اور مادیت مترادف ہو گئے۔ جو شے حقیقی ہے، وہ مادی ہے اور جو مادی نہیں، وہ حقیقی نہیں۔''(۳)

دراصل، صداقت کا نظریۂ مطابقت حقیقت کو مادیت اور مادیت کو حقیقت کے مترادف ٹھہرانے کی کسوٹی مقرر ہوا۔ اس نظریہ کی رُو سے صداقت کے تیقن کے لیے ذہنی تصور کا خارجی شے سے مطابقت رکھنا لازمی شرط مانا گیا۔ گویا عمل کو علم کی صداقت کا معیار اس طرح بنایا گیا کہ

معقولات کے لیے ضروری متصور ہوا کہ وہ محسوسات و مدرکات سے ماوراء نہ ہوں بلکہ معقولات محسوسات و مدرکات سے اخذ ہوتے ہوں۔ سادہ لفظوں میں، صورتِ حال کچھ یوں بنی کہ سائنسی فکر حسیات کے واسطے سے گذر کر خارجی علم کا ادراک کرنے، پھر اپنے مدرکات کو از سرِ نو ترتیب دینے، ان سے منطقی استخراج کر کے جو معقولات وضع کرنے کا قرینہ مہیا کرتی، وہی معقولات کی صداقت کا ثبوت مانے جاتے۔ بطور ماحصل، مدرکات کی معقولات اور معقولات کی مدرکات سے ہو بہو مطابقت سے صداقت کی جو شکل تراشی گئی، اسی نسبت سے مذہبی اور روحانی واردات و تجربات کو بکواس اور ڈھکوسلا قرار دے دیا گیا۔

فطرتیت کے تجزیے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی عمارت تین اصولوں پر ایستادہ ہے۔

۱۔ کائنات اندھے معروضی قوانین کے تحت چل رہی ہے۔

۲۔ کائنات کی کوئی غایت اور کوئی منزل نہیں۔

۳۔ کائنات میں قدروں کا کوئی وجود نہیں۔

محولہ بالا اصولوں کو ثابت کرنے کی طرف کوپرنیکس، کپلر، گلیلیو، نیوٹن، ڈارون، جیسے مفکرین کی سائنسی طرزِ فکر نے خاطر خواہ قدم بڑھائے۔ لیکن فرائڈ اور اقبال کے زمانے میں ایسی فروغ شدہ سائنسی فکر کے اندر بڑی انقلابی نوعیت کے تغیرات رونما ہونے شروع ہوئے جن سے فطرتیت کے اساسی اصولوں پر کاری ضرب لگنا شروع ہوئی۔ اروِن شروڈنگر، میکس پلانک، ہائزن برگ، آئن سٹائن، جیسے مفکرین نے فطرتیت کے بنیادی عنصر مادہ کے روایتی تصور کو بدل کے رکھ دیا۔ مثال کے طور پر آئن سٹائن کے نظریۂ اضافت نے مادہ بطور شے اور زمانِ مطلق کا تصور ہی اُڑا دیا جس سے مادے کے ٹھوس شے ہونے کا تصور ہی یکسر بدل گیا۔ مادہ اب سلسلۂ واقعات کا محض مجموعہ بن کر رہ گیا۔ پہلے مادہ کے معروف تصور کی بنا پر یہ خیال کیا جاتا رہا کہ زمانِ مطلق کا تصور عالمی نوعیت کا حامل ہے، یعنی کائنات کے دو حصوں میں دو واقعات رونما ہوتے ہیں یا تو وہ بیک وقت ہوں گے، یا پہلا دوسرے سے پہلے ہوگا، یا دوسرا پہلے سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ خیال یہ تھا کہ دو واقعات کی ترتیب زمانی طور پر معروضی ہوتی ہے، خواہ کوئی فرد اس کے تعین سے قاصر رہے۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافت نے یہ

انقلابی تصور متعارف کرایا کہ زمان دراصل عالمی اور مطلق نہیں ہے بلکہ ہر مادی ٹکڑے کے ساتھ، جو بذاتِ خود واقعات کی ایک مخصوص ترتیب ہے، ذاتی اور انفرادی ہے اور موضوعی ہونے کے باعث یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہر فرد اپنا زمان و مکاں خود اپنے ساتھ لیے پھرتا ہے۔[۴] اب فطرتیت، صداقت کے نظریۂ مطابقت تک محدود نہ رہی۔ نتیجتاً فطرتیت کو اندھے معروضی قوانین سے باندھنا، اسے کسی غایت یا منزل سے محروم رکھنا اور اسے کسی بھی قدر سے بے بہرہ کر دینا بہت مشکل ہو گیا۔

ایسے سیاق و سباق میں فرائڈ اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کو رکھ کر دیکھا جائے تو واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ فرائڈ فطرتیت کے محض معروف روایتی سائنسی فکر کی مدد سے نظریۂ شخصیت کا وقوف کرتا ہے جب کہ اقبال اپنی فکری بصیرت میں نہ صرف روایتی سائنسی فکر کے ساتھ ساتھ نو آموز انقلابی نوعیت کی سائنسی فکر بلکہ دیگر فلسفیانہ اور الٰہیاتی تصورات سب کو جگہ دیتے ہوئے نظریۂ شخصیت کا وقوف کرتا ہے۔ ان دونوں کے اندازِ فکر میں تفریق کی اس وجہ کو ذرا تفصیل میں اُتر کر دیکھتے ہیں۔

فرائڈ کا اندازِ فکر

فرائڈ معروف فطرتیتی سائنسی فکر کا اس قدر شیدائی تھا کہ شخصیت کا وقوف اسی زاویۂ نظر سے کرتا رہا۔ وہ شخصیت کا مطالعہ ایسے ہی کرتا رہا جیسے سائنسی مفکرین کائنات کا مطالعہ کرتے رہے۔ جہاں تک سائنسی فکر میں نو خیز انقلابی تبدیلیوں کے پنپنے کی بات ہے تو وہ اسے خاطر میں نہ لاتا۔ اُلٹا آئین سٹائن کا نظریۂ اضافت اسے سائنسی فکر کی چادر میں لپٹا ہوا واہمہ معلوم ہوتا۔ وہ اپنی سائنسی فکر پر نازاں تھا کیونکہ اس کا دعویٰ تھا کہ سائنسی فکر کے بل بوتے پر انسانی انا کو پہلا دھچکا علم الفلکیات کے ماہر کوپرنیکس نے یہ دریافت کر کے لگایا کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں۔ دوسرا دھچکا علم الحیاتیات کے ماہر ڈارون نے یہ دریافت کر کے لگایا کہ انسان اشرف المخلوقات نہیں بلکہ جانوروں سے نکلا ہوا ایک ارتقاء یافتہ مہذب حیوان ہے۔ اور اب تیسرا دھچکا اس نے علم النفسیات کے اندر شخصیت کے نظریہ کو وضع کرتے ہوئے لگایا ہے، جس

کے تحت یہ ثابت ہوتا ہے، ''انسان تو خود اپنے ہی گھر میں حاکم نہیں۔''[۵]

فرائڈ کی تحقیقات کے مطابق، انسانی ذہن تین ادوار[۶] سے گذرا ہے۔

۱۔ اینیمیت

۲۔ ٹوٹمیت

۳۔ سائنسیت

اینیمیت کے دور میں انسان کو اپنی عقل پر بلا کا اعتماد تھا جسے وہ قادر مطلقیت خیال کرتا۔ اس کی عقل علمِ جادو کے سحر میں گرفتار تھی۔ وہ اس کے زور پر فطرت اور دیگر مخلوقات پر غالب تھا لیکن پدر شبیہ سے جبلتِ حسد کے سبب ٹوٹمیت کے دور میں داخل ہوا، جہاں وقت کے ساتھ ساتھ بتدریج مرئی سے غیر مرئی الوہی شخصیت کا تصور اُبھرا۔ نتیجتاً انسان الوہی شخصیت کو قادرِ مطلقیت کا وصف سونپتے ہوئے اپنی جادوئی فکر کے اعتماد سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ ایک طویل عرصہ گذرنے کے بعد اب انسان اس قابل ہونا شروع ہوا ہے کہ اپنے کھوئے ہوئے اعتماد کو بحال کر سکے۔ ایسا ٹوٹمیت سے سائنسیت کے دور میں داخل ہونے سے ہوا ہے کیونکہ اب تجربی بنیادوں پر خرد پسندی پر اعتماد کیا جاتا ہے اور مدرکات و مشاہدات سے جو معقولات اخذ کیے جاتے ہیں، وہ حقیقت کی صداقت کے قطعی معیار ٹھہرتے ہیں۔ اسی نوخیز سائنسی فکر کی وجہ سے انسان کا مستقبل پھر سے پُر امید ہوا ہے۔

گویا اینیمیت کے دور میں واقعات کی توجیہ جادو کے زور پر لیکن ٹوٹمیت کے دور میں الوہی شخصیت کی یزدانی قوت کی نسبت سے کی جاتی رہی۔ اور اب سائنسیت کے دور میں واقعات کی توجیہ سلسلۂ علت و معلول کے میکانکی اصولِ تعلیل کے تحت کی جانے لگی ہے۔ اس مقام پر یہ جاننا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ عمرانیات کے بانی اگست کومتے کے نزدیک بھی انسانی ذہن کا ارتقاء بتدریج تین مراحل[۷] سے گذرا ہے۔

۱۔ الٰہیات کا دور

اس دور میں واقعات کی توجیہ کسی یزدانی قوت کے باعث کی جاتی رہی۔

۲۔ مابعد الطبیعیات کا دور

اس دور میں واقعات کی توجیہ کسی نہ کسی نظریاتی ماورائی قوت کے ہاتھوں کی جاتی رہی۔

۳- ایجابیت کا دور

اس دور میں واقعات کی توجیہ سلسلۂ علت ومعلول کے قانونِ تعلیل سے کی جاتی ہے۔

کامتے کے نزدیک، انسان کی فکری ترقی بتدریج ہوئی جہاں آنے والے کل ہمیشہ اپنے گذرے ہوئے کل سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ رہا۔ اس کے برعکس، فرائڈ کے ہاں، انسان کی فکری ترقی بتدریج نہیں ہوئی جہاں اینیمیت کا پہلا ساحری دور، ٹوٹمیت کے دوسرے الوہی دور کی وجہ سے زوال پذیر ہوا مگر سائنسیت کے تیسرے تجربی دور میں جا کر ترقی یافتہ صورت میں بحال ہوا۔ بایں اختلاف، دونوں اس بات پر متفق دکھائی دیتے ہیں کہ انسانی فکر اب کہیں جا کر بصورت سائنس، اس دور میں داخل ہوئی ہے جو حقیقت کی صداقت کا صحیح اور مستند معیار ہے اور بہتر مستقبل کی اُمید، بلاشبہ اسی سے بندھی ہے۔

یہ فرائڈ کی کمال ہنرمندی ہے کہ اس نے فطری وطبعی قوانین پر مشتمل فلسفہ کو انسانی شخصیت کی تشکیل میں استعمال کیا۔ اُس نے نیوراتی مریضوں کے قابلِ مشاہدہ عصبانی روّیوں، ان کے خوابوں، روزمرہ کی لغزشوں، مزاح، فانتسی، وغیرہ کے تجزیے سے جو محرکات اخذ کیے، وہ اسے اڈ کی ان جبلتوں کے روپ لگے جو لاشعور میں ٹھنسے پڑے ہیں اور خارجی اظہار وتشفی کے لیے بے تاب وکوشاں رہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ فرد کے روّیے اسی طور متعین ہوتے ہیں جس حساب سے اس کے لاشعوری جبلتوں کے الاؤ کا اخراج ہوتا ہے۔

بطور جملہ معترضہ، فرائڈ کو کمیونزم کے ترجمان کارل مارکس کی سائنسی فکر میں بھی سقم نظر آیا، حالانکہ مارکس کی سائنسی فکر فطرتیت کے اصولوں کے عین مطابق ہے جو نظریۂ تعلیل اور صداقت کے نظریۂ مطابقت کی نفی نہیں کرتی۔ فرائڈ کا مؤقف یہ تھا کہ مارکس نے اپنی جدلیاتی مادیت کے فلسفہ کا رُخ افراد کے نفسی روّیوں کو جاننے کی بجائے تاریخ کے اس دھارے کی طرف موڑا، جہاں افراد کے روّیوں کے بناؤ یا بگاڑ کی وجوہات معاشی اعتبار سے معاشرے میں موجود طبقاتی کشمکس میں ڈھونڈی جاتی ہیں۔ فرائڈ کا مطمع نظر یہ تھا کہ کسی فرد کے روّیہ کا بناؤ یا بگاڑ اس کے خارج میں نہیں، بلکہ بطون میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کے مطابق،

مارکس سے دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک، اُس نے معاشرہ کو فرد پر ترجیح دے کر زیادتی کی، جہاں اس نے فرد کے مسائل کو معاشی اصولوں کی روشنی میں حل کرنا چاہا اور اس انتہا پسندی پر چلا گیا جس کے خلاف اس نے کبھی خود آواز اُٹھائی تھی۔ مطلب، مارکس جس نے کبھی مذہبی یوٹوپیا کے خلاف آواز اُٹھائی تھی، اب اس کے اپنے اصول اس کے ہمنواؤں کے ہاں ایک طرح کے یوٹوپیا کا درجہ اختیار کر گئے ہیں۔ اس کی معروف تصنیف ''داس کیپٹل'' (Das Capital) کو قرآن اور بائبل جیسا درجہ دیا جانے لگا ہے۔

دوسرے، مارکس نے اقتصادیات کو طبقاتی کشمکش کا بنیادی عنصر گنوایا، حالانکہ مختلف قوموں اور نسلوں کے ایک ہی طرح کے مساوی اقتصادی احوال میں مختلف روّیے ہوتے ہیں اور محض یہی دلیل اس کے نظریہ کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اصل میں مارکس نے اپنی فکر کے عمومی نتیجہ کو تمام بنی نوع انسان کی کلی صورتِ حال پر لاگو کرنا چاہا، حالانکہ اس کی فکر کا بنیادی قضیہ ہی درست نہیں۔ فرائڈ کا خیال ہے کہ جہاں فرد کے باہمی رشتوں کا مسئلہ پیدا ہو جائے، وہاں نفسیاتی عوامل سے رُوگردانی کرنا ٹھیک نہیں۔ دنیا کے تمام افراد چاہے کسی معاشرہ یا قوم کا فرد کیوں نہ ہوں، اُن کی جبلتیں اور جذبے سانجھے ہوتے ہیں۔ لٰہذا ہر فرد کی شخصیت کو کھنگالنے سے اس کے روّیہ کے بگاڑ کو دُور کیا جاسکتا ہے۔ معاشرہ افراد کا مجموعہ ہوتا ہے، افراد ٹھیک ہوں گے تو معاشرہ صحت مند ہوگا۔ لٰہذا ہر فرد کی شخصیت کو سائنسی زاویۂ فکر سے جاننا بہت ضروری ہے۔ فرائڈ، مارکس کے فکری سقم کا حل یہ تجویز کرتا ہے کہ خارج کے معاشی حالات و محرکات کو معاشرتی تبدیلیوں کا پیش خیمہ قرار دینے کی بجائے ہر فرد کے سپرایغو کا فرداً فرداً تجزیہ کرنا ہوگا جو کہ معاشرتی روایات، موروثی رجحانات اور ثقافتی دھارے کا ترجمان ہے۔(۸)

سائنسی فکر کے حساب سے فرائڈ کا معاملہ یونانی مکتبِ فکر رواقیت کے سائنسی نقطۂ نگاہ جیسا ہے جس کے مطابق حسی ادراکات پر مبنی عقلی استدلال کے علاوہ حصولِ علم کا کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔(۹) وہ ''اصولِ حقیقت'' میں یہی نکتہ اُٹھاتا ہے کہ انسان کو حقیقت کے طبعی قوانین کے مطابق زندگی بسر کرنی چاہیے اور ایسا اُس وقت ممکن ہے جب انسان ان قوانین کو بخوبی جان

لے، جن کے خلاف وہ جا ہی نہیں سکتا۔ اس حوالہ سے غور کیا جائے تو سائنسی قوانین کا پابند انسان ڈچ فلسفی باخ اسپنوزا کے اُس پتھر کی مانند معلوم ہوتا ہے جو کسی شرارتی لڑکے سے ہوا میں اُچھالا گیا ہو اور اسے محض شعور مل جائے کہ اُسے ہوا میں اُچھالا جا چکا ہے اور بس۔[۱۰] فرائڈ کے ہاں کچھ ایسی ہی خودشعوری مستحکم شخصیت کی دلیل ہے جہاں ایغو، اڈ کے اصولِ لذت کو خارج کے اصولِ حقیقت سے منطبق کر لے اور ایسا انطباق سائنسی قوانین کی آگہی کے بغیر ممکن نہیں۔ من حیث کل، اس کا دعویٰ ہے کہ سائنس کوئی مغالطہ نہیں۔ مغالطہ کا علاقہ تکمیلِ خواہش سے ہوتا ہے جو حقیقت سے بے بہرہ ہوتی ہے۔ سائنس تکمیلِ خواہش کا حاصل نہیں، البتہ تکمیلِ خواہش کو سائنسی فکر سے حاصل کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا رابطہ حقیقت سے اُستوار کر لیا جائے لیکن تب وہ مغالطہ نہیں رہتی۔

اقبال کا اندازِ فکر

سائنس کے نظریۂ فطرتیت کے متعلق اقبال کا بیان دوٹوک ہے، ''موجودہ سائنس انیسویں صدی کی سائنس کے خلاف جس کی بنیاد ''میکانیت'' اور ''مادیت'' پر تھی، ایک ردِعمل ہے چونکہ مادہ کی ماہیت کے متعلق اب سائنس کا نظریہ بدل گیا ہے۔ اس لیے موجودہ انقلاب کو بعض لوگ ''روحانیت پرستی'' پر محمول کرتے ہیں، ممکن ہے مادہ کے متعلق پھر ہمارا نظریہ بدل جائے اور ''روحانیت آمیز'' خیالات کی یہ عارضی روخس و خاشاک کی طرح بہہ جائے۔ ہم زیادہ سے زیادہ اتنا کہہ سکتے ہیں کہ تحقیقات کے انتہائی مراحل پر سائنس کا حیرت و استعجاب سے دوچار ہو کر فلسفے اور روحانیت کے دامن میں پناہ لینا اس کے اعترافِ عجز و شکست کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس نے حقیقت کو پا لیا ہے جہاں سائنس ختم ہوئی وہاں سے فلسفہ شروع ہوتا ہے۔ اور حیرت و استعجاب جو سائنس کا انجام ہے فلسفہ کا آغاز ہے جو کوئی نئی بات نہیں، ہمیشہ سے ایسا ہوتا رہا ہے۔''[۱۱]

ایسا نہیں ہے کہ اقبال نے سائنس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا۔ اُس نے اسے تسخیرِ کائنات اور فطری قوانین کو جاننے کے لیے بے حد ضروری خیال کیا۔ لیکن حقیقت کی صداقت کو جاننے

کے لیے اُس نے طبیعیات کی بجائے مابعدالطبیعیات کو فوقیت دی کیونکہ اُس کے خیال میں طبیعیات محض عقل تک محدود ہے جو حقیقت کو پالینے کا محض ایک ذریعہ ہے، منزل نہیں۔

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے![۱۲]

اقبال کے ہاں، فطرتیت پسندی کا نقطۂ نظر کٹر قسم کی عقلیت پر منتج ہوا جو حقیقت کو دیکھنے کا محض ایک رُخ ہے۔ حقیقت کو صرف عقل کی مدد سے جاننے کی کوشش کرنا گویا ایک آنکھ سے دیکھنے کے مترادف ہے۔ حقیقت کو ایک سے نہیں بلکہ دونوں آنکھوں سے دیکھنا چاہیے۔ اُس نے شاعرانہ لہجے میں اپنے خیال کو یوں باندھا۔

اگر یک چشم بر بندد گناہے است
اگر باہر دو بیند شرطِ راہے است[۱۳]

(اگر آدمی ایک آنکھ بند کر لے تو یہ گناہ ہے۔ اگر دونوں سے دیکھے تو یہ راستے کی شرط یعنی صحیح طریقہ ہے)

اقبال کے نزدیک، انسانی عقل بہت کچھ ہے لیکن سب کچھ نہیں۔ اس نے اپنے ایک دوست محمد احمد خاں کو مکتوب بتاریخ ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء میں اسی سے متعلق لکھا، ''عقلِ انسانی نظامِ عالم کے ظاہر کو تو روشن کرتی ہے لیکن اس کے باطن کو نہیں دیکھ سکتی۔''[۱۴] گویا انسانی عقل پراُساری سائنس حقیقت کے ظاہر کو عیاں کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کے بطون میں نہیں جھانک سکتی۔ اس اعتبار سے سائنس حقیقت کو جاننے کا منظم جزوی مطالعہ ہے جس کا تعلق بے جان مادہ سے ہے، زندہ فطرت سے نہیں۔ زندگی اور ذہن جیسے تصورات کی تہہ تک پہنچنا، سائنس کے بس کی بات نہیں۔ کیونکہ اس کا معاملہ اتنا عجیب ہے جو بزبانِ اقبال کچھ ایسا ہے، ''سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے، حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کو باہم کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہٰذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔''[۱۵]

سائنس کا نقص ہی یہ ہے کہ وہ اپنے تجربے کے دوران کل کو غائب کر دیتی ہے جہاں صرف اجزاء باقی رہ جاتے ہیں۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے، اگر کوئی ماہرِ نباتات کسی پھول کو اپنی معائنہ گاہ میں لے جائے تو وہ پھول کے حصے بخرے کر کے یہ تو بتا دے گا کہ اس میں سبز پتیاں اور رنگین پنکھڑیاں کتنی ہیں۔ زیرہ دان اور بیضہ دان کس نوعیت کے ہیں۔ دیگر اجزاء کس قدر اور کیسے ہیں، مگر ایسے سارے تجربے کے بعد پھول کے اجزاء ہی رہ جائیں گے، پھول بذاتِ خود غائب ہو جائے گا۔ بعد ازاں تمام تر اجزاء کو یکجا بھی کر دیا جائے تو پھول نہیں بن پائے گا۔ پھول بننے کا عمل بے حد پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس عمل میں کچھ ایسی قوتیں بھی شامل ہوتی ہیں، جن کا ماہرِ نباتات کو پوری طرح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اس مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سائنس تحلیل و تجزیہ کے عمل کو تو نمایاں کر سکتی ہے مگر ترکیب و تالیف کے عمل کو بیان نہیں کر سکتی۔ کسی شے کی تحلیل حقیقت کو جاننے کا ایک رُخ ہے اور اس کی ترکیب حقیقت کو جاننے کا ایک دوسرا رُخ ہے۔ تحلیل کے عمل کے وقوف کے لیے عقلیت و تجربیت کی ضرورت پڑتی ہے مگر ترکیب کے عمل کے وقوف کے لیے ماورائے عقل جانا پڑتا ہے۔[۱۶]

یہی وجہ ہے کہ اقبال خالصتاً فطرتیت پسندی سے چمٹا رہنا پسند نہیں کرتا۔ وہ ایک طرف اپنے ہم عصر انقلابی طرز کے سائنس دانوں کو سراہتا ہے جنھیں فرائڈ نے محض اس لیے رگیدا کہ وہ سائنسی فکر کے روایتی سانچوں میں فٹ نظر نہیں آتے اور دوسری جانب ان کی فکر کے المیہ کو اُجاگر کرتا ہے کہ وہ سائنس کے روایتی سانچوں کو توڑنے کے باوجود حقیقت کے ترکیبی عمل کے وقوف سے محروم ہیں۔ مثلاً، اقبال کو ایک طرف آئن سٹائن روایتی سائنس کا باغی نظر آتا ہے جس نے اپنے نظریۂ اضافت کے تحت اوّل تو مادے کا بطور شے تصور مفقود کر کے رکھ دیا اور اسے حوادث کا نظام قرار دیا۔ دوسرے، مادے پر مبنی مکاں کا تصور بھی نیست و نابود کر کے رکھ دیا جہاں مکاں علمی نہ رہا بلکہ زمان مکاں کی ایک اکائی بن کر رہ گیا۔ اور دوسری طرف، اُسے آئن سٹائن کی سائنسی فکر میں بصیرت کی بالیدگی کے باوجود ژولیدگی بھی نظر آئی، جسے اُجاگر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے، ''آئن سٹائن کا نظریہ سائنس کا نظریہ ہے۔ لہٰذا اُسے بحث ہے تو اشیاء کی ترکیب سے، اس سے نہیں کہ اشیاء کی اس ترکیب کا حامل کیا ہے اور ان کی ماہیت

بالآخر کیا۔"[۱۷]

اقبال کے نزدیک، انسان کو حقیقت کا انکشاف تین سطحوں[۱۸] سے ہوتا ہے۔

۱۔ اعتقاد

۲۔ تفکر

۳۔ دریافت

اعتقاد ایمان کی وہ سطح ہے جہاں کسی حقیقت کو من وعن قبول کرلیا جاتا ہے۔ غیر مشروط طور پر اعتقادات کے ظاہری پہلوؤں پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اوامر ونواہی کا پابندی کو کافی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے بارے میں سوالات نہیں کیے جاتے۔ فرض کو فرض جان کر ادا کیا جاتا ہے، جیسے مقررہ اوقات میں خشوع وخضوع کے ساتھ باجماعت نماز پنج گانہ ادا کرنا، ماہِ رمضان المبارک میں مقررہ وقت میں روزے رکھنا، طے شدہ شرح کے مطابق ہر سال زکوٰۃ ادا کرنا، وغیرہ۔ جہاں تک انسانی شخصیت کی بات ہے، اقبال کے مطابق اس سطح سے کسی فرد کی باطنی نشوونما اور وسعتِ ذات کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، البتہ سماجی اور سیاسی اعتبار سے اس کا افادہ نکلتا ہے۔

تفکر منطقی استدلال کی وہ سطح ہے جہاں کسی حقیقت کو عقلیت کے تجربہ کی کسوٹی پر پرکھ کر گویا تحقیقی چھان پھٹک کے بعد صحیح معنوں میں قبول یا رد کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، اپنے اعتقادات کی مضمر حکمت کو جاننے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ سطح خاصی خطرناک ہے کیونکہ یہاں بھٹکنے اور گمراہ ہوجانے کا خدشہ موجود ہوتا ہے۔ اس سطح کو حقیقت کی صداقت کو جاننے کا پل صراط قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ نٹشے، مارکس اور فرائڈ جیسے مفکرین کا المیہ یہ ہے کہ وہ اس سطح پر گمراہ ہوئے ہیں۔ اقبال نے "پیامِ مشرق" میں نٹشے اور "جاوید نامہ" میں مارکس کے بارے میں برملا اعتراف کیا ہے۔

قلبِ او مومن دماغش کافر است[۱۹]

اس کا دل مومن اور دماغ کافر ہے۔

دیکھا جائے تو کچھ ایسا ہی معاملہ فرائڈ کا ہے۔ اس کا دل بھی انسانی شخصیت کی باطنی آلودگی

پر کڑھتا ہے مگر اس کا دماغ شخصیت کے بگاڑ کی وجوہات تلاش کرتے ہوئے انسانی باطن میں اتنا کھو جاتا ہے کہ اس کی اصلاح اسے انسان سے ماوراء کہیں ملتی نظر نہیں آتی۔ وہ کچھ ایسا چاہتا ہے کہ انسان مستحکم شخصیت کا مالک بن جائے اور کسی الوہی ماورائی شخصیت کا مرہونِ منت بھی نہ رہے۔ اُس کا حال ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ اپنی مابعد النفسیات کو الٰہیاتی مابعد الطبیعیات سے محفوظ رکھنے کے چکر میں یہ چاہتا ہے کہ بندہ دریا میں گرے اور بھیگے بھی نہیں۔ اصل میں ضرورت سے زیادہ عقل پر انحصار انسان کو لامحالہ دہریت اور مادیت کی جانب لے جاتا ہے۔

دریافت وجدان کی وہ سطح ہے جہاں کسی حقیقت کو عقلیت کی بجائے قلبی بصیرت سے مدرک کر لیا جاتا ہے۔ یہاں عقلی دلائل و براہین پر مبنی مباحث و مسائل کی متنازع فیہ حیثیت قائم ہی نہیں رہتی۔ ''شنیدہ کہ بود مانند دیدہ'' کے مصداق جہاں قیاس آرائی سے کام چلایا جاتا تھا، وہاں اب براہِ راست مشاہدے سے محاکمہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ شہر لندن کے کوچہ و بازار کے بارے میں سن کر ذہن میں ایک نقشہ سا قائم کر لیا جائے، وہ نقشہ اس انکشاف سے کہیں مختلف ہوتا ہے جو خود لندن کے کوچہ و بازار میں گھوم پھر کر دیکھنے سے ہوتا ہے۔ بعینہٖ شخصیت کے وقوف کے لیے ان روحانی واردات سے رجوع کرنا پڑتا ہے جنھیں مذہب بیان کرتا ہے۔ بااثر شخصیت کا جواز اسی سطح کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کا لکھنا ہے، ''یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماقِ شعور میں اس کے مشاہدے سے۔''(۲۰) بقول اقبال، اس سطح پر اکتشافِ حقیقت کی نوعیت کو اِک مسلمان صوفی کے اس قول سے کسی حد تک جانا جا سکتا ہے، ''جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا اس کا سمجھنا محال ہے۔''(۲۱)

اپنے اس خیال کو اقبال نے ایک شعر میں یوں بھی ڈھالا۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی، نہ صاحبِ کشاف(۲۲)

انسانی شخصیت کے وقوف کے لیے اس کے ظاہر اور باطن کو عملِ تحلیل اور عملِ ترکیب، ہر اعتبار سے پرکھنے کی ضرورت ہے، جہاں عملِ تحلیل کے لیے سائنسی فکر اور عملِ ترکیب کے لیے دریافت و معرفت کی سطحوں سے استفادہ کرنا ہوگا۔ شخصیت کی نفسیاتی آلودگی کا تجزیہ تفکر کے زور پر عملِ تحلیل کی بدولت کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ترکیبی عمل کے لیے روحانی و مذہبی واردات سے بھی رجوع کرنا ہوگا کیونکہ اسی کی بدولت یہ اندازہ ہوسکے گا کہ شخصیت کا بگاڑ کسی ماورائی الوہی شخصیت کی نیابت سے کس قدر دوری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پستی میں گرا ہوا انسان اپنے آپ کو صرف اس صورت میں اُوپر اُٹھا سکتا ہے بشرطیکہ اس کے باطن کا لگاؤ کسی ماورائی الوہی شخصیت سے استوار ہو۔ نٹشے، مارکس، فرائڈ جیسے مفکرین سے یہی غلطی ہوئی ہے کہ وہ انسان کی شخصیت کی بدصورتی کو اپنے تئیں بالترتیب، سپرمین، معاشی طبقاتی کشمکش کے خاتمہ اور جبلتوں کے موزوں نکاس سے دُور کرنا چاہتے ہیں۔ وہ انسانی شخصیت کے مسائل کا حل کچھ اس طور ڈھونڈتے ہیں جیسے کسی ایک بیماری کا علاج کرتے ہوئے چپکے سے کسی دوسری بیماری میں سرک جایا جائے۔ اقبال کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس نے مشرق و مغرب، سبھی مفکرین کے نظریات سے مستفید ہوتے ہوئے شخصیت کا نظریہ وضع کیا جو سائنسی فکر اور مذہبی وارداتِ قلبی، دونوں سے میل کھاتا ہے۔

شخصیت کی ماہیت

شخصیت کی ماہیت سے مراد اس کی ہیئت کو جاننا ہے جو بادی النظر میں ذہن و جسم کا ایسا مرقع معلوم ہوتی ہے جو واضح طور پر ثنویت سمیٹے ہوئے ہے۔ عام طور پر ذہن و جسم کی دوئی کو باہم دگر مدغم متصور نہیں کیا جاتا بلکہ انھیں دو علیحدہ علیحدہ اور جداگانہ وجود خیال کیا جاتا ہے۔ چاہے وہ کسی واحد جوہر کے دو الگ الگ روپ مانے جائیں یا انھیں بذاتِ خود دو علیحدہ جوہر مانا جائے، ہر دو صورت میں ان کی حیثیت ثنویت کے تصور کو اُجاگر کرتی ہے۔ اس مقام پر یہ جان لینا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ ذرا اجمالی طور پر یہ دیکھ لیا جائے کہ ثنویت کا تصور کس طرح شخصیت کی ماہیت میں دخول کر گیا۔ فکرِ یونان کی قدیم تاریخ کے صفحات کو اُلٹنے پلٹنے سے پتہ چلتا ہے کہ

فیثاغورثیہ گروہ نے انسانی روح کو آلودہ جسم میں مقید متصور کیا اور ہندوؤں کے نظریۂ آواگون کی طرح موت کے بعد روح کا مختلف جسمانی قالب اختیار کر کے بار بار دھرتی کی طرف لوٹنے کی بات کی، تآنکہ روح کی تطہیر ہو جائے جو کہ آلودہ جسم کی وجہ سے خود بھی آلودہ ہو چکی ہوتی ہے۔ اُس زمانے میں روح اور ذہن کو ہم معنی مراد لیا جاتا تھا۔ یہ تسلیم کیا جاتا کہ روح جسم کی محتاج نہیں، بلکہ اس میں قید ہے۔ اس کی اپنی ایک آزادانہ حیثیت ہے۔ روح اور جسم کی ثنویت کے تصور کو مزید تقویت ایلیائی مفکر پارمینڈیز کے افکار سے حاصل ہوئی۔ وہ ایلیائی گروہ کے بانی زینوفینیز کی طرح نظریۂ وحدت الوجود کا قائل تھا لیکن اپنے مخصوص نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہوئے حواس اور عقل، مادیت اور تصوریت جیسی تخصیص کا مرتکب ہوا۔ اس سے روح بطور حقیقت اور جسم بطور فریب کی ثنویت کا تصور اُبھرا جس میں ہندوؤں کے ثنوی تصور برہمن اور مایا کی بازگشت سنائی دی۔ صحیح معنوں میں ثنویت کی بھرپور شکل انکساغورث کے نظریۂ ناؤس اور مادے کی دوئی سے آشکارا ہوئی، جہاں ناؤس ایک کائناتی ذہن کی حیثیت میں پہلے سے موجود مادے کی تشکیل کرتا ہے اور جس سے کائنات بمعہ اپنے نظم، ترتیب، حسن اور ہم آہنگی کے وجود میں آئی ہے۔ اس نے گویا ذہن اور مادے کو جدا جدا مگر لازم و ملزوم قرار دیا، جہاں دونوں کی حیثیت ازلی ہے۔ تصورِ شخصیت کے حوالہ سے ثنویت کا بھرپور اعادہ پھر سقراط کے ہاں ملتا ہے جو انسان کی خالص و غیر مرئی روح کو جسم کی موت کے بعد ہوا کے ذروں میں تحلیل و فنا ہو جانے کو عبث خیال کرتا اور روح کی موت کے بعد اس کی حیاتِ جاوداں کو ضروری سمجھتا۔ بعد ازاں اس کے شاگرد افلاطون نے ثنویت کا کھلم کھلا اظہار کیا۔ اس نے اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریۂ امثال کو پیش کر کے ثنویت کی جڑیں اور بھی گہری کر دیں۔ اس نے حقیقت اور مایا میں تفریق کر کے یہ باور کرایا کہ انسان کی روح اس کے آلودہ جسم میں اس بُرے طریقے سے حلول ہے، جہاں وہ کٹھ پتلی کی مانند ہو کے رہ جاتی ہے۔ حالانکہ روح جسم کی مالک ہے اور اس سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ وہ امثال کے موافق ابدی اور لافانی ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ اس کے نظریاتی باغی شاگرد ارسطو نے بھی ثنویت کو قائم رکھا۔ اس نے انسانی روح کو عقلی اور غیر عقلی حصوں میں منقسم کیا، جہاں غیر عقلی حصہ کو موت کے بعد بھی زندہ و پائندہ قرار دیا۔ یہ اپنی جگہ

درست ہے کہ ارسطو، افلاطون کی طرح یہ نہیں مانتا کہ روح شراب کی مانند کسی بوتل نما جسم میں انڈیلی گئی ہے۔ بات صرف اتنی سی ہے کہ ارسطو روح کو جسم سے منسلک ایک عضوی عمل قرار دینے کے باوجود ان دونوں کو باہم دگر مدغم خیال نہیں کرتا۔ اس اعتبار سے اس کے ہاں بھی ثنویت کی گرہ پڑتی ہے جو اس کے مابعد الطبیعیاتی تصوراتِ مادہ اور صورت کی آمیزش کے موافق قائم رہتی ہے۔[۲۳]

ثنویت کا ازسرِ نو فروغ فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ کے قول ''cogito ergo sum''، یعنی، ''میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں''، (I think, therefore I am.) سے ہوا جو اس نے عقلیت پسندی کی بنیاد پر اپنے کارتیسی منہاج کو قائم کرنے کے لیے پیش کیا۔ اس نے ذہن و جسم کے متعلق تعاملیت کا نظریہ اپنایا، جس میں ذہن کو جسم پر فوقیت دی جاتی ہے حالانکہ دونوں ایک دوسرے پر مسلسل اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے بعد ثنویت کی نت نئی شکلیں سامنے آئیں، جیسے ڈچ فلسفی اسپنوزا نے متوازیت کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے مطابق ذہن اور جسم کو ایک دوسرے پر فوقیت حاصل نہیں۔ دونوں میں کچھ مشترک نہیں، پھر بھی ایک دوسرے سے مربوط ہوئے بغیر متوازی طور پر اپنا اپنا فعل سرانجام دیتے رہتے ہیں۔ جرمن فلسفی گوٹفرائیڈ وِلہلم لائبنیز نے پیش ثابت ہم آہنگی کا نظریہ پیش کیا، جس کی رُو سے ذہن و جسم کی اہمیت مساوی ہے، دونوں علیحدہ اور جداگانہ ہستیاں ہیں لیکن ان کی تخلیق کے وقت سے خدا نے ان کے درمیان ایسا سلسلہ رکھ دیا ہے کہ ان دونوں کے مابین کامل ہم آہنگی قائم ہوگئی ہے جیسے دو کامل گھڑیوں کے مابین ایک یہ وقت کا انطباق دیکھا جاسکتا ہے۔ جرمن فلسفی مارکس نے ذہن اور جسم کے مسئلہ کا حل پس مظہریت کے نظریہ میں تلاش کیا۔ اس کے مطابق، ذہن جسم کے پیچیدہ ترین تغیرات کا لامحالہ نتیجہ ہے جس کو جسم کا محض ایک میکانکی عمل کہنا بے جا نہ ہوگا۔

بطور جملۂ معترضہ، ڈیکارٹ نے ثنویت کی جو بنیادیں ازسرِ نو مستحکم کی تھیں، وہ اس قدر بارآور ثابت ہوئیں کہ بعد ازاں جتنے بھی نظریات نے جنم لیا، وہ ثنویت کے اثر سے نہ نکل سکے۔ ذہن و جسم کا مسئلہ تو اپنی جگہ رہا، اس کا اثر اور دائرۂ عمل مذہب، طبیعیات، نفسیات اور سیاسیات، تقریباً سبھی جگہ دخول کر گیا۔ مثال کے طور پر ڈیکارٹ کے ہم عصر اطالوی جید ماہر

فلکیات گلیلیو گلیلی نے پولستانی ماہر فلکیات نکولیس کوپرنیکس کی طبیعیات کو ثابت کیا جس نے کبھی فیثاغورثیہ گروہ کے نمائندہ، سموس کے ماہر فلکیات ارسٹارکس کے شمس مرکزی خیال کو ریاضیاتی بنیادوں پر ثابت کیا تھا۔ نتیجتاً کلیسا سے جڑے ہوئے اس زمین مرکزی خیال پر خاصی کاری ضرب لگائی جسے یونانی ماہر فلکیات بطلیموس کی ریاضیاتی سند حاصل تھی۔ گیلیلیو نے گویا سائنس اور مذہب میں ثنویت کی خلیج قائم کر ڈالی، جس میں مزید اضافہ برطانوی طبیعیات دان آئزک نیوٹن کے تصورِ مطلق زمان ومکاں اور قانونِ تعلیل کی میکانکیت کے سبب ہوگیا۔ بعینہٖ مغرب میں ثنویت کی لہر مذہب اور سیاسیات کے حلقوں میں اس وقت نمودار ہوئی جب جرمنی کے پروٹیسٹنٹ پادری اور الٰہیات دان، مارٹن لوتھر نے کلیسا اور ریاست کی ثنوی صورت قائم کی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کا سیاسی نقشہ تبدیل ہو کے رہ گیا۔ یورپ کئی چھوٹی چھوٹی اقوام میں بٹ گیا جن میں رقابتوں کا سلسلہ چل نکلا، جس سے انسان مادیت، حواسیت، علاقائیت، وطنیت، قومیت، نسلیت اور سائنسیت کی جزویت کا اتنا شکار ہوگیا کہ اخلاقی اقدار کا قریباً خاتمہ ہو کے رہ گیا۔

بہرحال جہاں تک نظریۂ شخصیت کا تعلق ہے، سائنسی ترقی کے زیرِ اثر علم النفسیات ذہن اور جسم کی دوئی کو کسی نہ کسی نئے انداز اور نئے روپ میں برقرار رکھتی رہی۔ فرائڈ اور اقبال کے زمانے میں ثنویت کے طرز پر جو نئے نظریات پنپ رہے تھے، اُنھی میں فرائڈ نے اپنے نظریۂ شخصیت کے لیے انمٹ جگہ بنائی۔ اس کے برعکس، اقبال نے اپنی ناقدانہ نظر سے ثنویت کے رائج شدہ طلسم کو توڑ ڈالا اور اپنے نظریۂ شخصیت کے لیے ذہن وجسم کی دورنگی کو یک رنگی میں تحویل کر دیا۔ اس نہج پر دونوں مفکرین کے زاویہ ہائے فکر کا جامع احاطہ کرتے ہیں۔

فرائڈ کا اندازِ فکر

فرائڈ نے شخصیت کی ماہیت کو ذہن وجسم کی طبعی ونفسی متوازیت کے حوالہ سے بیان کیا۔ اُس کا لکھنا ہے۔ ''عصبی نظام میں عضویاتی افعال کا سلسلہ نفسی افعال کے ساتھ غالباً علّتی تعلق نہیں رکھتا۔ عضویاتی افعال نہیں رُکتے، جونہی طبعی افعال شروع ہوتے ہیں، عضویاتی افعال کا

سلسلہ تو چلتا رہتا ہے لیکن اک مخصوص پیش رفت لمحے میں ان کے ساتھ ہر ربط (یا کئی روابط) میں ایک نفسی مظہر مطابقت رکھتا ہے۔ لہٰذا، نفسی، عضویاتی کا متوازی عمل ہے۔''[۲۵]

نفسی و طبعی متوازیت کے سلسلہ میں فرائڈ نے ہمیشہ دو نکات پر اتفاق کیا۔

۱- نفسی وقوعات طبعی وقوعات سے علیحدہ رونما ہو سکتے ہیں، ان کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

۲- ذہن جسم کے بغیر ممکن ہے، ایسا سوال ہی پیدا نھیں ہوتا۔[۲۶]

اصل میں فرائڈ روح کی ابدیت اور بقا کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک، ذہن کا وجود جسم کے بغیر ہو یا کوئی ایسا سلسلہ بنے جہاں نفسی وقوعات طبعی وقوعات کے بغیر رونما ہوں، ایسے امکانات کی گنجائش نہیں۔ ثانیاً، سائنسی فکر کی بدولت یہ شہادت ملتی ہے کہ طبعی وقوعات، نفسی وقوعات سے پہلے رونما ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے کوئی اطلاع ذہن تک پہنچتی ہے، خواہ وہ حسی تجربہ کے ذریعہ خارجی دنیا سے پہنچے یا جسم کے اندر تغیر پذیر کیمیاوی عوامل سے اُٹھے، بہرطور کسی نہ کسی جسمانی احتیاج کے سبب ہی نفسی وقوعات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے فرائڈ طبعی وقوعات کو نفسی وقوعات پر مقدم ٹھہراتا ہے اور اسی سبب بقول ارنسٹ جونز، بعض مفکر اسے غلطی سے پس مظہریت کے نظریہ کا مؤید شمار کر بیٹھے ہیں۔[۲۷]

چونکہ فرائڈ نے سائنسی فکر کو نوخیز جانا، اس لیے اس نے یہ بھی اعتراف کیا کہ حتمی طور پر تاحال ذہن کی بنیادی ماہیت نہیں جانی جا سکی اور نہ ہی ذہن و جسم کے بالواسطہ تعلق کی کوئی شہادت معلوم کی جا سکی ہے۔ یہ ابھی تک ایک نارسا معمہ ہے کہ کس طرح روشنی کا ادراک آنکھ کے پردہ شبکیہ کی احتیاج سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی، کس طرح نفسی وقوعات، طبعی وقوعات سے اُٹھتی ہیں، یہ نہیں بتایا جا سکتا۔ لیکن اس کے باوجود یہ خیال کرنا منطقی طور پر مغالطہ ہوگا کہ کسی ایک طرح کے وقوعات کو کسی دوسرے طرح کے وقوعات کے حوالہ سے بیان کیا جا سکتا ہے۔

فرائڈ کی سوچ کا مرکزی خیال یہ ہے کہ تفکر کے عوامل شعور سے منسلک ہوئے بغیر بھی اپنا فریضہ سرانجام دیتے رہتے ہیں جن کو وہ لاشعور سے عبارت کرتا ہے۔ مزید براں، وہ تفکر کے عوامل کو نفسی کی بجائے طبعی نوعیت کا حامل قرار دیتا ہے جہاں نفسی وقوعات طبعی وقوعات کا کچھ ایسا نتیجہ قرار دیئے جا سکتے ہیں جیسے کہ الفاظ سے مترشح اُن کے مفہوم۔ دوسرے لفظوں میں جس

طرح ادائیگی مفہوم کے لیے لفظوں کی رہینِ منت ہے، بعینہٖ نفسی وقوعات کو طبعی وقوعات کا مرہونِ منت ہونا پڑتا ہے۔[۲۸]

فرائڈ نفسی و طبعی متوازیت کو نظریۂ شخصیت کی ماہیت گردانتے ہوئے جس نتیجہ پر پہنچتا ہوا دکھائی دیتا ہے، اُس کے مطابق جسم کے جبلی تقاضے نفسی روّیوں کے بناؤ یا بگاڑ کے ذمہ دار ٹھہرتے ہیں، جہاں لاشعور کی تہہ میں چھپی اڈ کی جبلتوں کو شعور کے ظاہری گھناؤنے مسائل کا قصوروار سمجھا جاتا ہے، جہاں جسم کی کمیتی مقداریں ذہن کی نفسی کیفیتی حالتوں کی سزاوار ہیں۔ اس اعتبار سے، پورے وثوق سے لاشعور کے تاریک نہاں خانے میں اڈ کی اُبلتی ہوئی جبلتوں کی کڑاہی کو نفسی و طبعی متوازیت کی قطعی علت قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔

ضمنی طور پر دیکھا جائے تو ذہن و جسم کے مابین متوازی تعلق کی نوعیت ایک اڑتے ہوئے راکٹ کی مانند ہوتی ہے جس کا کچھ حصہ جل بجھ کر گر پڑتا ہے اور کچھ حصہ اوپر کو اُڑتا چلا جاتا ہے۔ جل بجھ کر گر پڑنے والا حصہ بے جان مادے اور اوپر کو اُڑتے چلے جانے والا حصہ زندگی سے عبارت ہے۔ یا پھر ذہن و جسم کے مابین متوازی تعلق کی نوعیت ایک اُبلتے ہوئے فوارے کے موافق ہے جو ہر لمحے لگاتار تیزی سے اُچھل رہا ہے۔ فوارے کا پُرجوش منہ زندگی کی فعالیت اور اس کے سکوں پذیری کی جانب مائل نیچے کی طرف گرتے پڑتے قطرے مادے کے مترادف ہیں۔ ان مثالوں میں زندگی ذہن اور مادہ جسم کی علامتیں ہیں۔ اسی طرز پر فرائڈ نے اڈ کی جبلتوں کو حیات اور موت میں تحویل کیا۔ ذہن جبلتِ حیات اور جسم جبلتِ موت کے باعث فعال ہے۔ شخصیت کی ظاہری بناوٹ اور روّیے انھی ثنوی جبلتوں کی کشمکش کا نتیجہ ہیں۔ ہر طرح کی جبلت کا ٹانکا ذہن اور جسم دونوں سے جڑا ہے۔ ایک جانب وہ ذہنی عمل کا مظہر ہے تو دوسری جانب طبعی عمل کا آلۂ کار۔ بطور جملۂ معترضہ، یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ فرائڈ کی نفسی و طبعی متوازیت اسپنوزا کی نفسی و طبعی متوازیت سے یکسر مختلف نوعیت کی حامل ہے۔ اسپنوزا کے نزدیک نفسی و طبعی وقوعات دائماً ایک دوسرے سے متمائز ہیں اور ان کی توجیہ ایک دوسرے سے نہیں ہوسکتی۔ دونوں مختلف النوع ہونے کے باوجود غیر مفارق ہیں، کیونکہ وہ الگ سے دو جواہر نہیں بلکہ ایک ہی جوہر کی دو صفات ہیں۔ لیکن فرائڈ کے نزدیک نفسی و طبعی وقوعات ایک

دوسرے سے متمائز ضرور ہیں لیکن ان کے مابین جبلتیں ایک ایسا غیر جانبدارانہ علاقہ رکھتی ہیں جہاں ان کی جڑیں طبعی وقوعات میں اترتی ہیں۔ فرائڈ کے اس خیال کے متعلق اس کا ہم عصر طبیبِ نفسی روڈولف ایلرز کا لکھنا ہے۔ ''جبلتیں جسم و جان کے درمیان ایک حقیقی ربط رکھے معلوم ہوتی ہیں جیسے کہ یہ نفسی و طبعی کے غیر جانبدار حلقہ ہوں، اگرچہ مؤخرالذکر سے پیوستہ ہیں لیکن دونوں کے ساتھ مشترک طور پر شامل ہیں۔''(۲۹)

اسپنوزا کارتیسی ثنویت کے برخلاف جوہرِ واحد کی صفاتِ ثنوی کا داعی تھا۔ اس کے برعکس، فرائڈ ثنویت کے فی نفسہٖ مفہوم سے عبارت ثنوی متوازیت کا مؤید ہے۔ اس کے نظریہ میں ناقابلِ فناپذیر جبلتوں کی آماجگاہ طبعی جسم کا لاشعوری حصہ ہے اور یہیں ان میں سے ناپسندیدہ جبلتوں کو مبطون کیا جاتا ہے۔ لیکن باور رہے، جبلتوں کے مبطون ہونے سے مراد طبعی جبلتوں کا مبطون ہونا نہیں، بلکہ ان کے نفسی اظہار کا مبطون ہونا ہے۔ جبلتوں کے نفسی اظہار ذہن کے شعوری حصہ سے آگہی پاتے ہیں اور اسی آگہی کی بدولت انھیں ردّ یا قبول کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، لاشعور نفسی جبلتوں کا حامل نہیں بلکہ طبعی نوعیت کی جبلتوں پر محمول ہے اور اپنے نفسی اظہار پر بھی مشمول ہے۔ نفسی مظہریت طبعی جبلتوں سے ماخوذ ہے جہاں نفسی و طبعی وقوعات میں یکساں متوازیت رہتی ہے۔(۳۰)

اقبال کا اندازِ فکر

اقبال نے شخصیت کی ماہیت کو ثنویت سے پاک رکھا کیونکہ اس کی دُوررَس نگاہیں ثنویت کے مضر اثرات کو بھانپ گئیں تھیں۔ اس کو بخوبی معلوم ہوگیا تھا کہ ثنویت سائنسی فکر کا شاخسانہ ہے۔ چونکہ اس نے مشرق اور مغرب کے ہر ذریعۂ علم سے مس رکھا تھا، اس لیے وہ انسانی فکر کی اس فاش غلطی کو جان گیا تھا۔ اس کے اظہار میں، اُس کا لکھنا ہے۔ ''یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اس قدیم غلطی کا سبب وہ تفریق ہے جو ذاتِ انسانی کی وحدت میں یہ سمجھتے ہوئے کی گئی کہ ہمارا وجود دو الگ الگ حقیقتوں کا مجموعہ ہے، لیکن جو باہم اتحاد و اتصال کے باوجود بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔''(۳۱)

اقبال ایک مصرعہ میں اس غلطی کے مرتکب ہر مفکر کے بارے میں کہتا ہے۔

تنِ بے جان و جانِ بے تنے ہیں[۳۲]

(جدا تن جاں سے، جاں تن سے دیکھ)

فکرِ انسانی کی تاریخ میں اس فاش غلطی کے مرتکب یورپ کے مفکرین ہوئے۔ اس لیے اقبال نے دعویٰ کیا۔

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید[۳۳]

(فرنگی نے جان کو تن سے جدا دیکھا)

شخصیت میں ثنویت کی شمولیت اس وقت ہوئی جب مغربی مفکرین نے میکانکی و تعلیلی طرز کی سائنسی فکر پر تکیہ کیا۔ حالانکہ اسی مروجہ سائنسی فکر کے ہوتے ہوئے بعض مغربی مفکرین نے جو انقلابی تصورات کی نئی روش اپنائی، وہ مشرقی مفکرین کی اسلامی فکر کے قریب تر نظر آتی ہے۔ ان انقلابی تصورات کی رُو سے شخصیت کی ماہیت کو ذہن و جسم کی ثنویت سے پاک ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال نے بیسویں صدی کے معروف برطانوی پروفیسر آرتھر سٹینلے اڈینگٹن کی تصنیف ''مکاں، زمان اور کششِ ثقل''، (Space, Time & Gravitation) سے ایک اقتباس بطور ثبوت پیش کیا ہے جس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ کسی دور اُفتادہ زمین میں پوشیدہ پگڈنڈیوں کی طرح عالم فطرت میں گونا گوں صفات چھپی پڑی ہیں جو تب ظاہر ہوسکتی ہیں جب کوئی ذہن اُن میں سے کسی نہ کسی صفت کو دیگر صفات سے چن کرا لگ نہ کرلے۔ جیسے کسی پگڈنڈی پر سچ مچ چلا جائے تو وہ صرف اسی لمحے ظاہر ہوتی ہے۔ ذہن عالم فطرت کی مخفی صفات کے چناؤ سے مادے کی تقطیر ایسے کرلیتا ہے جیسے کوئی منشور سفید رنگ کی روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوسِ قزح کے رنگ تقطیر کرلیتا ہے۔ نتیجتاً ذہن عالم مدرک کی ہر دائمی صفت کو اس کا دائمی جوہر قرار دے لیتا ہے اور اسے زمانِ مدرک اور مکانِ مدرک میں کوئی جگہ بخش دیتا ہے جس سے عالم فطرت قانونِ کششِ ثقل اور قوانینِ میکانیات وہندسہ کی پابندی پر مجبور ہوجاتا ہے۔ یہی طبیعیاتی سائنسی طرز، فکر کا گویا حاصل ہے،[۳۴] جس سے ثنویت کا آغاز ہوتا ہے۔ سادہ لفظوں میں، ذہن اپنے ادراک کے عمل میں زمان ومکاں کے سانچے وضع کرلیتا ہے۔ اس سے مادے کا ایسا تصور اُبھرتا ہے جو وقفوں، نقطوں، لمحوں، آنوں، جگہوں

اور زمانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور جس میں میکانکی و تعلیلی قوانین کا سلسلۂ عمل چلتا ہوا محسوس ہوتا ہے، جو بالآخر مادے کی ایسی تقطیر پر منتج ہوتا ہے جو ثنویت کو عیاں کرتا ہے۔ زمان و مکاں، مادہ اور توانائی، علت اور معلول، جیسے دوئی کے تصورات کی طرز پر شخصیت کی ماہیت کو جاننے کی کوئی کاوش کی جائے گی تو لامحالہ جسم و جان کی دوئی لازم ٹھہرے گی۔

میکانکی و تعلیلی نوعیت کی سائنسی فکر کو اصولِ متعارفہ کے درجہ سے ہٹا دیا جائے تو بآسانی ثابت ہو سکتا ہے کہ شخصیت ذہن و جسم کی دوئی سے عبارت نہیں بلکہ ایک روحیتی حقیقت ہے جہاں جسم ذہن کا محض خارجی اظہار ہے۔ اقبال اس دعوی کی تائید میں میکس پلانک اور آئن سٹائن کے نظریات سے استفادہ کرتا ہے۔ پلانک اپنے نظریۂ مقادیر میں یہ واضح کرتا ہے کہ ایٹمی جوہر مکاں میں کسی تسلسل کے ساتھ اپنا رستہ طے نہیں کرتا بلکہ بڑی سرعت کے ساتھ زقند کی صورت میں آگے بڑھتا ہے۔ اس نظریہ کی رُو سے یہ خیال باطل ہوا کہ حرکت کے لیے تسلسل کا عنصر مکاں کے وجود کی دلیل ہے۔[۳۵] اور خود ایٹمی جوہر کوئی شے نہیں بلکہ اعمال کا مجموعہ ہے۔ مطلب، ایٹمی جوہر کی ماہیت برق ہے نہ کہ کوئی برق آلود شے۔[۳۶] اور اس کا سہرا آئن سٹائن کے سر بندھتا ہے جس نے اپنے نظریۂ اضافت کی رُو سے زمان میں مستقیم اور مکاں میں متحرک، مادہ کے قدیم تصور کو یکسر ردّ کر دیا اور اسے باہم دگر مدغم حوادث کا ایک نظام ثابت کیا، جس کے مطابق زمان کا تصور عالمی زمان کا نہ رہا بلکہ زمان و مکاں کی اکائی میں مدغم ہو گیا۔ اس بنا پر ایٹمی جوہر کسی شے کے تصور کی جگہ کسی عمل کے تصور میں تحویل ہو گیا۔ اس مناسبت سے، اقبال کو اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کا نقاد ابن حزم اسی قسم کی سوچ کا حامل نظر آتا ہے جس نے بحوالہ قرآن یہ واضح کیا تھا کہ عملِ تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ لامحالہ اس سے عرفِ عام میں متصور شے اعمال کا مجموعہ ہو کر رہ جاتی ہے جو جواہر کی صورت میں متشکل ہو رہی ہے۔ اقبال کا لکھنا ہے۔ ''یہ کائنات جو یوں دیکھنے میں اشیاء کا مجموعہ ہے کوئی ٹھوس جسم ہے، نہ خلا میں واقع۔ وہ شے نہیں ہے، عمل ہے۔''[۳۷]

شخصیت کی ماہیت کی تفہیم میں اقبال اسی نقطۂ نظر کا اطلاق کرتا ہے، جہاں جسم روح کے اعمال کا حاصل جمع قرار پاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ''جسم خلائے مطلق میں واقع کوئی شے نہیں ہے،

یہ حوادث یا اعمال کا ایک نظام ہے۔''(۳۸) اوراگرچہ جسم وروح باہم دگر مدغم اعمال کا مجموعہ ہیں لیکن ان میں صرف تفہیم کی غرض سے تفریق کی جاتی ہے۔ بقول اقبال،''نفس محض عمل ہے اور جسم اس عمل کی مرئی، اس لیے قابلِ پیمائش، شکل۔''(۳۹) زمان کی نسبت سے روح کا علاقہ زمانِ خالص اور جسم کا علاقہ زمانِ متسلسل سے جڑتا ہے۔ اوراسی حوالہ سے روح انائے بصیر اورانائے فعال میں منقسم متصور ہوتی ہے وگرنہ وہ اپنی ماہیت میں ایک ہے۔

اقبال نے مسئلہ جان وتن کو اِن اشعار میں سموکر گویا دریا کوکوزے میں بندکر دیا ہے۔

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں اُلجھی ہوئی
روح کس جوہر سے؟ خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے؟
میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے!
ارتباطِ حرف و معنی؟ اختلاطِ جان و تن؟
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے!(۴۰)

دہکتے انگارے اوراس کی راکھ کے ظاہری خصائص ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں لیکن اپنی اصل کے مطابق دونوں ایک ہی ہیں کیونکہ دہکتا ہوا انگارہ راکھ میں پوشیدہ ہوتا ہے اورانگارے کی راکھ اس پر باہر سے نہیں ڈالی گئی ہوتی، بلکہ اپنی راکھ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انگارہ ہی راکھ میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ راکھ ہٹالی جائے تو اندر سے انگارہ نکلے گا۔ بعینہٖ روح انگارہ کی مانند اپنی راکھ یعنی جسم کے اندر مضمر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم بھی اصل کے لحاظ سے روحانی ہے۔ اس حقیقت کا اندازہ زمان ومکاں کی نسبت سے ہوتا ہے کیونکہ ''مادہ زمان ومکاں کے حوالے سے روحیتی ہے۔''(۴۱)

جسم وجان کی تفریق ادراک کے عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ادراک کے عمل پر غورکرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں، اقبال نے مولانا روم کی تائید کی ہے۔

پیکر از ماہست شد، نے ما ازو
بادہ از ماہست شد، نے ما ازو(۴۲)

(جسم ہم سے وجود میں آیا، نہ کہ ہم اس سے۔ شراب ہم سے وجود میں آئی، نہ کہ ہم اس سے)

اقبال جسم وروح کو وحدتی ثابت کر کے انتباہ کرتا ہے کہ جسم کو روح سے علیحدہ تصور کرنا صریحاً فکری مغالطہ ہے اور اس کے اظہار میں کہا۔

اے کہ گوئی محملِ جان است تن
سرِّ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ او ست
محملش خواندن فریبِ گفتگو ست![۴۳]

(اے وہ کہ تو کہتا ہے کہ بدن روح کا محمل ہے۔ ایسا نہ کہو روح کا بھید سمجھ، تن پر غرور نہ کر۔ محمل نہیں ہے، اس کے احوال میں سے ایک حال ہے۔ اسے محمل کہنا گفتگو کا فریب ہے)

شخصیت کا مبدا

انسانی شخصیت سے کے مبدا سے مراد اس کی کنہ کی کھوج لگانا ہے جس سے یہ آشکار ہو سکے کہ آیا اس کا منبع اس کی ذات سے ماوراء کسی الوہی ہستی پر منحصر ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں دو قسم کے بنیادی نقطۂ نظر موجود ہیں۔

۱۔ دہریت: اس کے مطابق انسانی شخصیت کا منبع اس کی اپنی ذات میں پنہاں ہے۔

۲۔ الٰہیت: اس کے مطابق انسانی شخصیت کا منبع کوئی ماورائی ذات ہے۔

دہریت اور الٰہیت، دونوں قسم کے نقطۂ نظر کا اپنا اپنا کینوس بڑا وسیع ہے اور ان میں رنگا رنگ قسم کے نظریے اور خیال پھیلے ہوئے ملتے ہیں۔ لیکن ان کے ہر قسم کے خیال کے پس پردہ ان کا مرکزی خیال ایک سا ہے۔ ان کے مرکزی خیال کو مدنظر رکھتے ہوئے دہریت اور الٰہیت کو انتہائی اختصار کے ساتھ علیحدہ علیحدہ بیان کیا جاتا ہے تاکہ فرائڈ اور اقبال کے اندازِ فکر نمایاں طور پر سامنے آسکیں۔

دہریت

اس کے مطابق انسان کی نظر و عقل کے سامنے موجود کائنات اور اس کی جملہ موجودات

سے ماوراء کوئی ہستی موجود نہیں۔ جو شے سائنسی فکر کے احاطہ میں نہیں آسکتی، اُسے ماورائی حیثیت کا حامل سمجھ لینا انسانی فکر کی فاش غلطی ہے۔ فطرت کی بہت سے راز دریافت ہو چکے ہیں، بہت سے ہو رہے ہیں اور بہت سے ہونا ابھی باقی ہیں۔ جو راز ابھی تک سائنسی فکر کے دائرے میں نہیں آئے، وہ اوجھل ضرور ہیں مگر گذرتے ہوئے وقت کے ساتھ ساتھ وَا ہوتے چلے جائیں گے۔ راز جب تک ظاہر نہیں ہوتے انھیں پوشیدہ تو مانا جاسکتا ہے لیکن ماورائے فطرت نہیں۔ کیونکہ ماورائے فطرت کا مطلب ایسے راز ہوتے ہیں جو فطرت کا حصہ نہیں ہوتے، اس لیے وہ کبھی ظاہر نہیں ہوسکتے۔ دہریت کے حامیان حسی تجربہ پر مبنی سائنسی فکر کے علاوہ دیگر ذرائع علم کو نہیں مانتے اور مادے، توانائی، ان کے میکانکی عمل اور زمان ومکاں کے سانچوں کو بدیہی اصول شمار کرتے ہیں۔ اور ان بنیادوں پر از خود کائنات کی تخلیق کے تصور کو قطعی قرار دیتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ از خود تخلیق کے نظریہ کے تحت زمان ومکاں کے سانچوں سے مادے کا ظہور رہوا۔ مادے کے نامیاتی اور غیر نامیاتی اجزاء اتفاقی طور پر ایک مخصوص تناسب سے ملے تو مادے کی گوناگوں شکلیں سامنے آتی چلی گئیں۔ ان طبعی اکائیوں میں ارتقاء کا میکانکی عمل جاری رہا جس کے تحت طبعی اکائیاں باہم دگر مدغم ہوکر نو بنو اور پیچ در پیچ ایسے سانچوں میں ڈھلتی چلی گئیں اور پھر وہ وقت آیا جب ان سے زندہ عضویہ معرضِ وجود میں آیا۔ ارتقاء کا عمل زندہ عضویہ میں بھی چلتا رہا۔ اور بالآخر انسانی شخصیت کی پیچیدہ ترین صورت میں نمودار ہوا۔ انسانی شخصیت اپنے باطن میں کسی خارجی کائنات سے کم نہیں۔ اس کی مشاہدۂ باطن کی صلاحیت نے اس کے بطون کے کافی راز افشا کر دیئے ہیں۔ انسان جس طرح خارجی کائنات کے زیادہ سے زیادہ راز جاننے کے درپہ ہے، بعینہٖ وہ خود کی باطنی کائنات کے راز جاننے کو بے چین ہے۔ جیسے خارجی کائنات کے راز پوشیدہ ہیں، ماورائی نہیں۔ بعینہٖ باطنی کائنات کے راز پوشیدہ ہیں، ماورائی نہیں۔ پس، خارجی ہو یا باطنی، کائنات کسی ماورائی شخصیت کی محتاج نہیں۔ جہاں تک ماورائی شخصیت کے تصور کی بات ہے، وہ معاشی طبقاتی ناہمواریوں، نفسیاتی کمزوریوں اور عوارض، منطقی موشگافیوں اور مغالطوں، ذہنی کج روی اور تعصّبات اور جہالت، وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہوا، حالانکہ ماورائیت کا عنصر فطرت سے خارج ہے۔ انسانی شخصیت کا مبدا اس کی ذات میں جاری

وساری ارتقائی عمل کا وہ لمبا سلسلہ ہے جو مادے میں جاری رہا۔ انسانی شخصیت مادے سے ایسے نمودار ہوئی جیسے پان کے پتے، چونے، کتھے اور چھالیے کی باہم ترکیب سے چبائے جانے کے بعد ایک سرخ رنگ نمو پکڑتا ہے جو پان کی گلوری کے ان عناصر میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوا کرتا۔ (۴۴)

دہریت کا حاصل ایک ایسا مابعدالطبیعیاتی نظامِ فکر ہے جس میں فطرت ہی کل حقیقت ہے اور اس کی تشریح و توضیح کے لیے کسی مافوق الفطرت ہستی کی ضرورت نہیں۔ امریکی پروفیسر ارنسٹ ہاکنگ دہریت کے حق میں بڑے جذباتی انداز میں کہتا ہے، ''نسلِ انسانی کے پختہ وسن رسیدہ زمانے میں جب ہم کو اس قابل ہونا چاہیے تھا کہ زندگی کی سخت سے سخت مشکل کا مقابلہ کر سکیں۔ ہم آج بھی ربانی رحم و کرم کے سایۂ عاطفت کے خواب دیکھتے ہیں جو تقدیر کے حملوں سے ہمیں بچا سکے۔''(۴۵) دہریت کے تمام حامی متفق ہیں کہ کسی ماورائی الوہی شخصیت کو ماننے والے ذہنی پسماندگی کا شکار ہیں۔ اسی لیے جرمن فلسفی فریڈرک نٹشے جیسا دہریہ الٰہیات کے دعویداروں کو دعوت دیتا ہے، ''اے لوگو! خدا مر چکا ہے اور اب ہر کام کے لیے صلائے عام ہے۔''(۴۶)

الوہی ہستی کے انحراف کے باوجود دہریت کی شکل لاادریت ایسی ہے جو اس کے اثبات یا انکار کا حتمی فیصلہ نہیں کر پاتی۔ دراصل لاادریت کے معنی لاعلمیت کے ہیں۔ اس لیے ان کے مؤید یہ فرض کرتے ہیں کہ انسان ظاہر، مشروط یا اضافی کا علم تو رکھ سکتا ہے لیکن مضمر، غیر مشروط یا مطلق کے بارے میں لاعلم رہتا ہے اور لاعلم کے بارے میں کوئی حتمی، ایجابی یا سلبی فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا۔ نتیجتاً لاادری حضرات الوہی ہستی کے متعلق ابہام میں مبتلا رہتے ہیں۔ مثلاً جدید فلسفہ میں لاادریت کی اصطلاح کو متعارف کرانے والا انگریز مفکر تھامس ہنری ہکسلے کہتا ہے، ''ہم خدا کے وجود سے منکر نہیں ہو سکتے، تاہم ہم خدا کی اصل ماہیت کے بارے میں کچھ نہیں جان سکتے۔''(۴۷) ایک اور لاادری جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ بھی شے بظاہر اور شے بذاتہٖ میں تمیز کرتا ہے اور کسی الوہی ہستی کی موجودگی کا جواز اپنی اخلاقی دلیل (۴۸) میں ڈھونڈتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ شے بظاہر کسی موجود شے کا وہ پہلو ہے جس پر موضوعی نوعیت کے زمان و مکاں

کا اطلاق ہوتا ہے اور شے بذاتہٖ کسی موجود شے کا وہ پہلو ہے جو زمان ومکاں سے ماوراء ہے۔ چونکہ اشیاء کا فہم وشعور زمان ومکاں کے حوالوں سے ممکن ہے اس لیے شے بظاہر کا ادراک ہو جاتا ہے لیکن شے بذاتہٖ کا پتہ نہیں لگ پاتا۔ اس کے باوجود انسان کی اخلاقی ذمہ داری کی آ گہی کسی الوہی ہستی کے وجود کی دلالت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے پورے وثوق سے اثبات نہیں کیا جا سکتا مگر اخلاقی ذمہ داری کے جواز کے طور پر وثوق سے انحراف بھی نہیں کیا جا سکتا۔ بہر طور، عقل وخرد کے موضوعی زمان ومکاں کے سانچوں میں شے بذاتہٖ کے معلوم نہ ہونے کے باعث لاادریت دہریت کی شکل ہی قرار دی جا سکتی ہے۔

الٰہیت

اس کے مطابق الوہی ماورائی ہستی کا تصور انسان کے ذہن میں مضمر ہے جس سے اعراض ممکن نہیں۔ ایسے تصور سے منحرف صرف وہ ہوتا ہے جو اپنی عقل وخرد پر گھمنڈ کر بیٹھے اور کسی بھی مافوق الفطرت وجود کے بارے میں متشکک ہو جائے۔ الٰہیت دانوں کے نزدیک، ماورائی ہستی کو ہمیشہ مافوق الفطرت قوت مانا گیا ہے جو ہمہ جائی، ہمہ داں اور قادر مطلق ہے۔ ایسی ہستی کے بارے میں وضع کردہ نظریات میں خاصے اختلافات اور مذہبی وفلسفیانہ باریکیاں اور نزاکتیں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود زمانۂ قدیم سے لے کر اب تک انسان اپنی بصیرت کے حساب سے اس کا تصور مانتا چلا آیا ہے۔ کبھی الوہی ہستی کو کسی انسانی ہستی میں حلول کردہ ایک مشخص ذات متصور کیا گیا تو کبھی اسے انسانی صفات سے متصف کسی عظیم شہنشاہ کی مانند ٹھہرایا گیا جو فلک الافلاک پر کہیں مسند ہے۔ کہیں اسے پوری کائنات میں نفوذ کردہ ہستی مانا گیا تو کہیں اسے کائنات کے خالق وصانع کی حیثیت سے اس سے ماوراء اور لاتعلق سمجھا گیا۔ کہیں پر اسے ایسے خالق کے طور پر فہم وفراست میں لایا گیا جس نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد اسے طبعی قوانین کے رحم وکرم پر نہیں چھوڑا بلکہ اس کے ساتھ اپنے ارادے اور حکمت کے سبب ہر دم ناطہ جوڑ رکھا ہے۔ الوہی ہستی کا خواہ کوئی تصور قائم ہوا ہو اور چاہے اسے واحد، ثنوی یا کثیر کسی بھی صورت میں پوجا گیا ہو، ایسی مافوق الفطرت ہستی کی حیثیت مسلم مانی گئی۔ جہاں تک عقلی ومنطقی استدلال

کے ذریعے اس کے وجود کو ثابت کرنے کی بات ہے تو اب تک اس کے ثبوت میں تین دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ [۴۹]

۱-کونیاتی دلیل

اس کے مطابق ہر کائناتی مظہر اور واقعہ کے در پردہ اس کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ ہر علت خود کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے اور جس علت کا وہ معلول ہوتی ہے، وہ بھی کسی اور علت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ علل و معلولات کا ایسا سلسلہ کسی ایسی علت پر آ کر ضرور رکتا ہے جو آگے کسی اور علت کا معلول نہیں، جو گویا علت العلل ہے۔ اور یہی الوہی ہستی ہے جو اس کے موجود ہونے کا ثبوت ہے۔

۲-وجودیاتی دلیل

اس دلیل کے مطابق انسانی ذہن میں ایک مکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔ اگر یہ ہستی وجود نہیں رکھتی تو اس کا تصور مکمل ہستی کا نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ غیر موجود ہونا ایک نقص ہے۔ جس ہستی میں وجود جیسی بنیادی صفت موجود نہیں، وہ مکمل ہستی کیونکر ہوسکتی ہے۔ کامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی نقص نہ ہو چہ جائیکہ وہ وجود جیسی صفت سے عاری ہو۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی ذہن میں الوہی ہستی کا تصور ہونا، اس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، الوہی ہستی کے تصور سے اس کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۳-غایتی دلیل

اس دلیل کے مطابق کائنات میں حسن، تدبر اور مقصد کوشی کی علامات، کائنات کا جو منظم، مربوط اور جامع نقشہ بحیثیت کل پیش کررہی ہیں وہ کسی الوہی ہستی کی موجودگی کا بین ثبوت ہے۔ دوسرے لفظوں میں انتخاب و تدارج اور نظم و ضبط کے کائناتی مظاہر سے اس امر کی واضح نشاندہی ہوتی ہے کہ ان مظاہر کا خالق ایک صانع و عاقل وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ ان مظاہر کی توجیہ اندھے میکانکی قوانین کی بنیاد پر نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ کسی نہ کسی عاقل کی ہدایت کا نتیجہ ہیں۔ عاقل کا ایسا تصور الوہی ہستی کے وجود کا ثبوت ہے۔

عقل وخرد کے علاوہ انسان اپنی ذات کی آگہی سے بھی الوہی ہستی کو محسوس کر سکتا ہے۔ الٰہیاتی مفکرین کا یقینِ واثق ہے کہ الوہی ہستی کا وجود خواہ کسی طرح ثابت کیا جائے، اُس نے کائنات کو بالارادہ تخلیق کیا۔ اس نے بے جان مادہ کو ترتیب دے کر اس میں نفسِ حیات پھونکی۔ پھر گذرتے زمانے کے ساتھ زندگی کی نو بہ نو اور پیچ در پیچ انواع وجود میں آتی چلی گئیں۔ ان میں سے ایک اعلیٰ وارفع نوعِ انسانی ہے جو شخصیت کے وصف سے نوازی گئی۔ جہاں تک الوہی ہستی کا شخصیت کے وصف سے متصف ہونا ہے، اس کے متعلق مفکرین کی آراء دو طرح کی ہیں۔ (۵۰)

۱- ایسے مفکرین جو الوہی ہستی کو شخصیت کے تصور سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ ان کا جواز یہ ہے کہ شخصیت کا تصور تجسیم سے عبارت ہے جو کسی مخصوص حالت کا تقاضا کرتا ہے۔ ثانیاً خود آگہی کا وصف دیگر اشیاء یا ذاتوں کے تقابل میں ہوتا ہے، جب کہ الوہی ہستی ساری کائنات میں حلول ہے۔ لہٰذا شخصیت کے تصور سے اس کی تحدید نہیں کی جا سکتی۔ اس اعتبار سے الوہی ہستی غیر شخصی نوعیت کی حامل ہے البتہ انسان نے اس کو یہ متشخص وصف عطا کیا ہے۔

۲- ایسے مفکرین جو الوہی ہستی کو شخصیت کے تصور سے عبارت کرتے ہیں۔ ان کا جواز یہ ہے کہ انسانی شخصیت میں خود آگہی کا وصف بدرجہ اکمل نہیں جب کہ الوہی ہستی میں خود آگہی کا وصف کامل ہے جس کے تحت وہ لامحدود، ارادہ، علم اور احساس کی حامل ذات ہے۔ ثانیاً الوہی ہستی کائنات سے ورا الورا ہے، لہٰذا اسے متشخص ذات کی حیثیت میں متصور کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ الوہی حیثیت کا تشخص کامل جب کہ انسانی شخصیت کا تصور غیر کامل ہے۔

الوہی ہستی کو شخصیت کے وصف سے مستثنیٰ ٹھہرائیں یا اس پر محمول گردانیں، الٰہیات دان الوہی ہستی کو انسانی شخصیت کا مبدا مانتے ہیں۔

فرائڈ کا اندازِ فکر

فرائڈ انسانی شخصیت کا مبدا اس سے ماوراء کسی الوہی ہستی میں نہیں ڈھونڈتا۔ اس کے نزدیک ماورائی ہستی کا تصور انسان کی تکمیلِ خواہش پر مبنی ایک واہمہ ہے جس میں مبتلا ہونے

کے باعث اُس نے خود سے مشابہ کسی ماورائی شخصیت کا ایسا تصور گھڑا ہے جو اساسی لحاظ سے تین نکات[۵۱] کا حامل ہے:

۱- کسی الوہی شخصیت نے کائنات اور اس کی جملہ موجودات کو خلق کیا ہے۔ ایسی ماورائی ہستی انسانی شخصیت سے کہیں زیادہ حکمت، قدرت اور قوت رکھتی ہے۔

۲- کسی الوہی شخصیت نے انسانی شخصیت کو درپیش آفات وخطرات اور دکھوں وتکلیفوں سے چھٹکارا، نجات اور سکون دلانے کے لیے ایک پُرمسرت، خوشگوار اور آرام دہ زندگی کی تسلی دے رکھی ہے۔

۳- کسی الوہی شخصیت نے اوامر ونواہی کی پندوموعظت سے ہر انسانی شخصیت کو آگاہ کر رکھا ہے جو اُخروی زندگی میں میزان عدل کے تحت سرزد کردہ اعمال ووظائف کی روشنی میں جزا وسزا سے بہرہ ور کرے گی۔

پہلا نکتہ الوہی شخصیت کی مہیا کردہ تعلیمات، دوسرا نکتہ بہتر مستقبل کے سپنے ودلاسے اور تیسرا نکتہ فرمانی یا نافرمانی کی صورت میں جزا یا سزا کے وعدہ ووعید سے متعلق ہے۔

فرائڈ کے مطابق، الوہی شخصیت کا تصور والد اور بچہ کے تعلق کی نوعیت کی تمثیل پر قائم ہوا ہے۔ جس طرح خارجی ماحول کی آفات ومشکلات کے سامنے بچہ خود کو بےبس اور لاچار پاتا ہے اور اپنے بچاؤ اور تحفظ کے لیے والد کی موجودگی کو مستند سہارا خیال کرتا ہے، بعینہٖ انسان اپنے خارجی ماحول کے آفات وخطرات سے بچاؤ اور تحفظ کی خاطر کسی ماورائی الوہی شخصیت کا مستند سہارا گھڑ لیتا ہے۔ انسان اپنی تراشیدہ الوہی شخصیت کے سامنے سربسجود ہو کے اپنے تئیں یہ اطمینان کر لیتا ہے کہ کوئی ایسی پدرانہ شبیہ موجود ہے جو اس کی محافظ ہے۔

فرائڈ کا ماننا ہے کہ انسانیت کی نفسیاتی نمو کسی بچہ کی ذہنی بالیدگی کے متوازی پروان چڑھتی ہے۔ بچہ ابتدائی عمر میں دوگونیت کے رجحان کا شکار ہو جاتا ہے جو اُس کی نظر میں، ''کسی معروض کی طرف محبت اور نفرت کا ایک ساتھ موجود ہونا ہے۔''[۵۲] بیک وقت شدید محبت اور نفرت کی دوگونیت کے باعث بچہ کا والد سے رشتہ ایڈی پس الجھاؤ کی کیفیت سے دوچار کرتا ہے جس کے نتیجہ میں بچہ اپنی مبطون جبلی محرکات کی استبدال کے ذریعے تشفی کرتا ہے،

جیسے اپنے پالتو جانور، کھلونے یا کسی بھی شے پر اپنی حاکمیت جتاتا ہے۔ استبدال سے ایک ہی دفعہ مبطون خواہش کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ اس سے صرف وقتی تشفی ہوتی ہے۔ مبطون خواہش کا استبدال بار بار ہوتا رہے تو غلوی خلل اعصاب کی نیوراتی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن جب سپر ایغو تشکیل پانے لگتا ہے، تب اس کے پھوٹتے ہی ایڈی پس الجھاؤ کی کیفیت زائل ہونے لگتی ہے اور اس سے متعلق دفاعی میکانیت کے اثرات مدھم پڑنا شروع ہوتے ہیں۔ لیکن پدر شبیہ کا تصور لاشعور کے نہاں خانے میں روپوش ہو جاتا ہے جو گاہے بگاہے اپنے اثرات چھوڑتا رہتا ہے۔ دراصل والد کے بارے میں بچہ نے جو اپنے ابتدائی زندگی میں ایک فکری خاکہ بنا رکھا ہوتا ہے، وہ بعد کی زندگی میں ویسا نہیں رہتا۔ بچہ بڑا ہو کر یہ جان لیتا ہے کہ اس کا والد بھی کئی کمزوریوں اور حد بندیوں سے مبرا نہیں جس میں انسانوں کی تقریباً ساری کھیپ پھنسی ہے۔ ایسے میں بچہ کے لاشعور میں چھپی پدر شبیہ اسے ان کمزوریوں اور حد بندیوں سے محفوظ رکھتی ہے جس سے اس کا والد بھی نپٹ نہیں سکتا۔ زندگی کے اس دور میں بچہ ان تمام رجحانات کو ایسی پدر نما الوہی شخصیت سے منسوب کر ڈالتا ہے جو کبھی اس نے اپنے والد کی شخصیت میں محسوس کی ہوتی ہیں۔ جس طرح بچہ اور اس کے والد کے تعلقات کے حوالہ سے بچہ کی سپر ایغو کی تشکیل تک دو گونیت کے رجحانات اس کی ذہنی بالیدگی کے لیے بڑے معنی خیز ہیں، کچھ ویسی ہی صورتِ حال انسانیت کی نفسیاتی نمو میں نظر آتی ہے۔

انسانیت کا اوائل انسان کے بچپن کے موافق تھا۔ انسان میں دو گونیت کے رجحان کے زیرِ اثر ٹوٹمیت کا تصور اُبھرا جو ایڈی پس الجھاؤ، اس سے متعلقہ اثرات اور پدر شبیہ کے تصور کے باعث الوہی شخصیت کی صورت میں ایسی جائے پناہ پیش کرتا ہے جس کا محتاج ہونا انسان تا حال محسوس کرتا ہے۔ فرائڈ اعتراف کرتا ہے کہ اُس نے ٹوٹمیت کی ایڈی پس کیفیت کا تانا بانا ایک ایسی کہانی کے گرد بُنا ہے جو چارلس ڈارون، ایٹکنسن اور روبرٹ سن سمتھ کے چند نظریات کو یکجا کر کے تیار کی گئی۔ (۵۳)

حالانکہ فرائڈ کا اپنا بھی یہ ماننا ہے کہ اس کی کہانی میں جس معاشرے کی عکاسی کی گئی ہے، وہ کہیں دیکھنے کو نہیں ملتی۔ (۵۴) اُس کا لکھنا ہے کہ اُس نے ڈارون سے یہ مفروضہ اخذ کیا کہ پہلے

پہل انسان گروہوں اور ٹولیوں کی صورت میں رہا کرتے تھے۔ پھر ان میں ایک طاقتور، جنگجو اور خونخوار انسان نے اُبھر کر سب کو اپنے سائے تلے متحد کر لیا اور ان پر ایسے حکومت کرنے لگ گیا کہ اس نے تمام مستورات پہ تصرف حاصل کر لیا اور سب کے سب نوجوان بمعہ بیٹوں کو یا تو مار پیٹ کر غلام بنا لیا اور یا پھر قتل کر ڈالا۔ ایٹکنسن سے یہ خیال مستعار لیا کہ ایسے پدرسرانہ نظام میں جہاں طاقتور گاڈ فادر اپنے گروہ کا مختارِ کل تھا، اس کے بیٹوں نے اس کے حظِ مستورات اور نشۂ حکمرانی سے حسد کے باعث اس کے خلاف سازش اور بغاوت کی۔ اور نتیجتاً والد کے قبیلہ پر حملہ آور ہوئے اور والد کو پکڑ کر قتل کر دیا اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے کھا گئے۔ روبرٹ سن سمتھ سے یہ نقطۂ نظر اپنایا کہ والد کے قتل کے بعد ہر بیٹا ایک دوسرے کی راہ روکے ہوئے تھا۔ ہر کوئی مقتول والد کی جگہ لینے کی تمنا رکھنے کے باوجود خوفزدہ تھا کیونکہ اس کے ساتھ بھی وہی ہو سکتا تھا جو انھوں نے اپنے والد کے ساتھ کیا۔ بعدازاں وہ احساسِ ندامت اور احساسِ جرم میں گھر گئے۔ اس گناہ کے کفارے کے طور پر انھوں نے یہ طے کر لیا کہ ان کے والد نے عورتوں کی ملکیت کے متعلق جو قانون بنایا تھا، اُسے قائم رکھا جائے اور ان عورتوں سے کوئی تعرض نہ کیا جائے جو والد کے تصرف میں رہ چکی تھیں۔ اس المناک واقعہ کی یاد کے طور پر ایک ضیافت منانی شروع ہوئی جس میں معبود جانور کو رسومات کے جمگھٹا میں ہلاک کر کے کھا لیا جاتا۔ ضیافت کے اختتام پر معبود جانور کی موت کا باقاعدہ سوگ منایا جاتا جو مخصوص مدت تک جاری رہتا۔ بعد میں ایک اور معبود جانور چنا جاتا اور یہ سلسلہ ضیافت چلتا رہتا۔

فرائڈ نے ان مفروضوں کو اپنے لیے مفروضے کم اور وژن زیادہ مانا ہے۔ معبود جانور ٹوٹم تھا جس کو گاڈ فادر کی جگہ دی گئی اور ٹوٹمی ضیافت کا انعقاد کر کے انسان کے احساسِ ندامت اور احساسِ جرم کو اُبھارا گیا جس سے معاشرے کے اندر اخلاقی قدغنوں، حدبندیوں اور ممنوعات کا آغاز ہوا۔ گاڈ فادر کا قتل اور احساسِ جرم ایڈی پس الجھاؤ کی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے جو گاڈ فادر کے دوگونہ رجحان پر مبنی ہے۔ ٹوٹم اور اس سے وابستہ ممنوعات انسان کا استبدال ہے جو اس کے احساسِ گناہ کا کفارہ ہے اور وقتی طور پر طمانیتِ قلب دیتا ہے جب کہ ٹوٹمی ضیافت کا ہر سال ادا کرنا اور ممنوعات کی پابندی پر کاربند رہنا انسان کے غلوی خلل اعصاب کی نیوراتی شکل ہے۔

ٹوٹمیت کی ابتدائی شکل بتدریج متروک ہوتی چلی گئی اور مذہب کا بھیس بدلے سامنے آئی۔ پہلے ٹوٹم قبیلہ کے سردار کا بدل سمجھا گیا، پھر قبیلہ کے سردار کا پرتو سمجھا گیا جس میں اسے ہلاک کر کے کھالیا جاتا مگر سردار باقی رہ جاتا جو عقیدت مندوں کا مرکز رہتا۔ اس طرح مرئی ٹوٹم سے لے کر غیر مرئی خدا کے مظہر تک کے در پردہ توہم پرستانہ اور وہم آمیز نیوراتی خلل کا ہاتھ ہے۔ فرائڈ بڑے وثوق سے کہتا ہے۔ ''مذہب انسانیت کا عالمی نیوراتی خلل ہوگا۔''(۵۵)

فرائڈ کا ماننا ہے کہ الوہی شخصیت کا تصور جس دوگونیت کی بنا پر ایڈی پس الجھاؤ کی صورت میں اُبھرا، وہ انسان اور پدر شبیہ سے اٹوٹ طور پر جڑا ہے لیکن اس کے نقطۂ آغاز کے بارے میں قطعی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔ لیکن جہاں یہ سوال اُٹھتا ہے کہ انسانیت نے کئی صدیوں کا فاصلہ طے کیا جس کے دوران ٹوٹمیت مذہب میں ڈھلی اور اس کے پیچھے کارفرما نفسیاتی ناہمواریوں کی کھوج تک لگالی گئی تو پھر ایسا کیوں ہے کہ انسانیت ترقی کرتی گئی اور اس کے قدیم ذہنی تجربے بھی ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ فرائڈ نے اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی، ''یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں، فطرت میں جہاں بہت زیادہ ترقی یافتہ حیوانات موجود ہیں وہاں وہ حیوانات بھی زندہ ہیں جو ارتقاء کے بہت ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔''(۵۶)

الوہی شخصیت کی موجودگی کی تصدیق حواس پر مبنی فکر سے نہیں ہوسکتی۔ لٰہذا صداقت کا نظریۂ مطابقت اس ضمن میں کام نہیں دیتا۔ جہاں تک مذہبی مفکرین کا تعلق ہے، اُن کے ہاں الوہی شخصیت کے وجود کے متعلق تین طرح کے فکری دلائل ملتے ہیں۔

۱۔ الوہی شخصیت پر ہمارے قابلِ فخر اور قابلِ عزت آباؤ اجداد کا اعتقاد اس کے ہونے کا ثبوت ہے۔

۲۔ الوہی شخصیت کے متعلق ایسے شواہد ملے ہیں جو زمانۂ قدیم تا حال، ہم تک نسل در نسل منتقل ہوتے چلے آئے ہیں۔

۳۔ الوہی شخصیت کی استنادیت کے بارے میں سوالات اُٹھانا یا اس کو چیلنج کرنا ممنوع ہے۔

ان دلائل کی تجدید کرنے کو آج بھی پسند نہیں کیا جاتا اور اگر کوئی کرنا چاہے تو اسے اذیت ناک سزائیں دی جاتی ہیں حالانکہ فرائڈ کے نزدیک محولہ بالا دلائل انتہائی بوگس ہیں۔ وہ ان

دلائل کا بالترتیب جواب دیتا ہے:

۱- آج کے حساب سے ہمارے آباؤاجداد کم علم اور جاہل تھے۔ ان کا ان باتوں پر بھی اعتقاد تھا جنھیں ہم آج صریحاً نہیں مانتے۔ یقیناً ایسا امکان ہے کہ ان کے مذہبی اعتقادات ان نظریات کے زمرہ میں آتے ہیں، جن کو آج کل صحیح نہیں مانا جا رہا۔

۲- بزرگوں سے نسل در نسل جو شواہد ہم تک منتقل ہوئے ہیں، وہ تحریری مواد کی صورت میں موجود ہیں لیکن ان کی مستند صحت مشکوک ہے۔ زیادہ تر ان تحریروں میں متناقضات، ترمیمات اور غیر اضافی ملحقات کی بھرمار ہے۔ جہاں تک اصلی اور قدیم مستند شواہد کے متعلق دعویٰ کیے جاتے ہیں، اُن کی استنادیت بھی شک وشبہ سے پاک نہیں کیونکہ جس کسی تحریر میں وحی کے قدیم متن یا اُس کے کسی حصہ کو بالکل اصل ہی کیوں نہ تسلیم کر لیا گیا ہو پھر بھی اس میں ایسے بیانات ملتے ہیں جن کے کوئی ٹھوس ثبوت پیش نہیں کیے جا سکتے۔

۳- الوہی شخصیت کے بارے میں سوالات اُٹھانے کی روک ٹوک کا ایک ہی محرک ہو سکتا ہے اور وہ ہے کہ معاشرہ مذہبی اصولوں کے متعلق کیے جانے والے دعویٰ کی غیر یقینی بنیاد سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر ہر کس و ناکس کو چیلنج کی اجازت ہوتی۔

مزید براں فرائڈ کا ماننا ہے کہ اُخروی زندگی کا مذہبی تصور اصولِ متعارفہ کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ظن و تخمین سے مبرا خیال کیا جاتا ہے، ساتھ ہی ساتھ یہ اعتقاد رکھا جاتا ہے کہ لافانی روح کا تصور مذہبی اعتقادات کی ارتیابی حالت کو ختم کرنے کے لیے کافی ہے۔ ایسے مذہبی لوگوں کا اعتقاد ان کی حماقت کا ثبوت ہے۔ بدقسمتی سے وہ یہ حقیقت نہیں بھانپ سکے کہ روح کا اظہار ذہنی سرگرمی کی پیداوار ہے اور بس۔ لہٰذا اُخروی زندگی اور لافانی روح جیسے مذہبی اعتقاد فی نفسہٖ مشکوک ہیں۔ (۵۷)

جہاں تک یہ خیال کیا جاتا ہے کہ الوہی ہستی ماورائی نوعیت کی ہے، محدود انسانی عقل اسے مکمل طور پر فہم میں نہیں لا سکتی، اس لیے اسے محسوس کرنے کے لیے وارداتِ قلبی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ فرائڈ اس دلیل سے بھی متفق نہیں۔ اس سلسلہ میں اس کے دو جواز ہیں۔

۱- ہر انسان عقل رکھتا ہے لیکن وارداتِ قلبی کا تجربہ کرنا ہر کسی کے بس کی بات نہیں۔ اگر عقل

کو صداقت کا معیار مقرر کیا جائے تو سب اس سے آگاہ ہو سکتے ہیں لیکن وارداتِ قلبی کے تجربے کو اس کا معیار بنایا جائے تو اس کی افادیت چند ایک تک محدود ہو جائے گی۔ ثانیاً، عام انسانوں کی اکثریت صداقت کو جاننے سے محروم رہے گی۔ (۵۸)

۲۔ انسان کا خیال اس کے ایغو کی مناسبت سے ایک جیسا نہیں رہتا۔ یہ ترقی کر سکتا ہے۔ جب شیر خوار بچہ کو محرکات سے واسطہ پڑتا ہے تو وہ جاننے کے قابل نہیں ہوتا کہ محرکات اس کے ایغو سے آرہے ہیں یا خارجی دنیا سے۔ وہ آہستہ آہستہ اس فرق کو سمجھنے کے قابل ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ بنیادی طور پر ہر شے ایغو میں شامل ہوتی ہے۔ بعد میں ایغو خود کو خارجی دنیا سے الگ حیثیت دے دیتا ہے۔ بالفرض یہ بنیادی احساس بعض بعض لوگوں کے ذہنوں میں تھوڑا بہت رہ جائے تو اس کا وجود متوازی طور پر قائم رہے گا، جب ایغو خود کو خارجی دنیا اوراڈ سے علیحدہ حیثیت دینا شروع کر چکا ہوگا۔ اس وقت ایغو خود کو لامحدود پھیلا دے گا اور کائنات کے ساتھ ایک اکائی محسوس کرے گا۔ اسی احساس کو وارداتِ قلبی سمجھ لیا گیا ہے۔ ایسے لوگوں کا ذہن بچگانہ رہتا ہے اور بچگانہ ذہن کو حقیقت کی صداقت کے لیے مستند معیار تسلیم کیے جانا حماقت نہ ہوگی تو اور کیا ہوگی؟ (۵۹)

فرائڈ وارداتِ قلبی کو فکشن قرار دیتا ہے جس کی حیثیت کسی من گھڑت قصے سے زیادہ نہیں۔ اس کی نظر میں، انسان اپنے ذہن سے کچھ ایسی لغویات گھڑ لیتا ہے جن کے کوئی سر پیر نہیں ہوتے۔ لیکن اپنے بہت سے عملی محرکات سے ایسے روّیے ظاہر کرتا ہے جیسے وہ ان لغویات پر اعتقاد رکھتا ہو۔ ایسے نامعقول عقیدے مذہب کی جان ہیں حالانکہ محض افسانوں یا بچوں کی فرضی کہانیوں سے زیادہ ان کی وقعت نہیں۔ سائنسی فکر اس حقیقت کو بآسانی بے نقاب کر دیتی ہے۔ انسان کو صرف سائنسی فکر پر اعتقاد رکھنا ہوگا کیونکہ سائنس مذہب جیسا واہمہ نہیں۔ وہ بڑے زعم سے لکھتا ہے۔ ''نہیں۔ سائنس واہمہ نہیں ہے لیکن یہ فرض کر لینا ایک واہمہ ہوگا کہ ہم کہیں اور سے حاصل کر سکتے ہیں جو یہ ہمیں نہیں دے سکتی۔'' (۶۰)

انسان کو سائنس کی انگلی تھامے مذہبی عقائد جیسی طفلانہ فکر کے فریب سے نکلنا ہوگا۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد معروف نے اس سلسلہ میں اس جانب توجہ مبذول کرائی ہے کہ فرائڈ کا نقطۂ نظر منطقی اثباتیوں کے اس اصول کی بازگشت معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں برطانوی فلسفی اے۔ جے۔ ائیر کا لکھنا ہے کہ صرف اور صرف تجربی اور قبل تجربی بیانات ہی قابلِ تصدیق وقابلِ شہادت ہوتے ہیں کیونکہ صرف وہی بلاواسطہ یا بالواسطہ ثابت کیے جا سکتے ہیں۔[۶۱] اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الوہی شخصیت کو نہ ہی حسی تجربہ کے ذریعہ بلاواسطہ اور نہ ہی قبل تجربی قضایا سے بلواسطہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس قرینہ سے فرائڈ کا مذہب کو ذہنی آسیبی خلل قرار دینا، انسانی شخصیت کے مبدا کے ماورائی تصور کا انحراف کرنا ہے۔

یوں فرائڈ انسانی شخصیت کا مبدا انسان میں ڈھونڈتا ہے جو حیوانات کی ارتقائی پیچیدہ شکل ہے، ان ہی کی طرح جبلتوں کا مارا ہے لیکن انسان تب بنا جب اس کی نفسی قوت نے جبلتوں اور خارجی ماحول کے مابین نئے دریچے وا کیے۔ اس سے وہ تعطل فرو ہو گیا جو حیوانی نسل کی ارتقائی نشوونما میں حائل رہا۔ انسانوں کے باہمی تعلقات اور فطرت کی تسخیر، نفسی قوت کے وہ نئے پہلو ہیں جس کی وجہ سے وہ حیوانوں سے ممتاز ہوا۔ باہمی تعلقات نے تہذیب اور فطرت کی تسخیر نے تدبر کی قوت کو اُبھارا۔ اس کے نتیجہ میں انسان بذاتِ خود اپنے خیالی تصورِ خدا کے موافق بنتا جا رہا ہے۔ فرائڈ کا ایقان ہے کہ انسان کا ارتقاء یافتہ مابعد النفسیاتی ذہنی ڈھانچہ جس قسم کے سائنسی فہم وشعور کو اُبھارتا ہے، وہ اس کی جبلتوں کے مقابلہ میں کمزور سی چیز ہے مگر اس کمزوری میں بھی اس کی خصوصیت موجود ہے۔ اس فہم وشعور کی آواز ہر چند کہ کمزور ہے تاہم جب تک یہ اپنے آپ کو سنوا نہیں لیتی اپنی کوشش ترک نہیں کرتی اور بالآخر کامیاب ہو جاتی ہے۔[۶۲] اینیمیت، ٹوٹمیت اور سائنسیت کے فکری نشیب وفراز میں انسان، انسان ہی رہا ہے کیونکہ اس کا سائنسی فہم وشعور بگڑ یا سنور سکتا ہے، ختم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انسانی شخصیت کسی الوہی شخصیت کا عطا کردہ لبادہ نہیں بلکہ حیوانیت سے پھوٹا ہوا ایک منفرد خاصہ ہے۔

اقبال کا اندازِ فکر

اقبال انسانی شخصیت کا مبدا اس سے ماوراء کسی الوہی شخصیت میں ڈھونڈتا ہے۔ اس کی تفصیلات میں جانے سے پہلے وہ واضح کرتا ہے کہ الوہی شخصیت کا تصور کوئی واہمہ یا من گھڑت

قصہ نہیں۔ اس نے فرائڈ کے مرکزی خیال (۶۳) کا احاطہ کرتے ہوئے واضح کیا کہ فرائڈ کی تعلیمات کے مطابق انسان اپنے ماحول سے توافق وتطابق کرتے ہوئے طرح طرح کے مہیجات قبول کرتا ہے اور انہی کے زیرِ اثر ایک ایسے نظامِ ایجاب کا عادی ہو جاتا ہے جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کو قبول کیا جاتا ہے اور بعض کو مبطون کیا جاتا ہے۔ مبطون تحریکات ذہن کے لاشعور میں دبکی رہتی ہیں تاکہ ادراکی شعور میں اُبھر سکیں۔ مبطون تحریکات کا نکاس انسانی افعال کا نقشہ بگاڑ کے رکھ دیتا ہے جس سے خیالات مسخ ہو جاتے ہیں۔ رنگ برنگے خواب خیالی صورتیں اور نیوراتی خلل نمودار ہونے لگتے ہیں۔ انسان ان تصورات اور طور واطوار کو تراشتا ہے جس کو اپنے فکری ارتقائی عمل میں بہت پیچھے چھوڑ چکا ہے۔ بعینہٖ مذہب ایک افسانہ ہے جو مبطون خواہشات کی وجہ سے انسانی ذہن کے قرطاس پر رقم ہوا ہے۔ بزبانِ اقبال،

"کہا جاتا ہے مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان مردود ومطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور بے روک ٹوک حرکت کے لیے ایک قسم کی دل کش اور خیالی دنیا میسر آ جائے۔" (۶۴)

مذہب انسانی ذہن کا وہ حسین تصوراتی پرستان ہے جس میں انسان اپنے سخت وسنگین مصائب سے بچنے کے لیے پناہ ڈھونڈتا ہے۔ وہ اپنے وجود کو قابلِ برداشت بنانے، زندگی کو خوشگوار طریقے سے بسر کرنے اور اپنے ماحول کو خرابیوں پر غالب آجانے کی آس کو پورا کرنے کے لیے کسی الوہی شخصیت کا تصور گھڑ لیتا ہے جو اس کی تکمیلِ خواہش کا آئینہ دار ہوتا ہے مگر اس کی تصدیق زندگی کے درپیش معروضی حقائق سے نہیں ہوتی۔ ایک اور زاویہ سے دیکھا جائے تو مذہب کے عقائد اور مسلمات دراصل وہ ابتدائی اور قدیم نظریہ ہائے فطرت ہیں جو انسان نے اس لیے وضع کر رکھے ہیں کہ الوہی ہستی کا فطری قبیح دُور کرتے ہوئے اسے کوئی ایسی شکل دے جو انسان کی تمناؤں اور آرزوؤں کے عین مطابق ہو اور جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہ ہو۔ اقبال متفق ہے کہ مذہب کے ایسے تصور موجود ہیں جو زندگی کے تلخ حقائق سے بزدلانہ قسم کے فرار کا راستہ سجھاتے ہیں لیکن یہ بات ہر مذہب پر عائد کرنا بھی درست نہیں۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اقبال کے اس خیال کی تائید میں لکھا ہے۔ "اسلام ہمیں زندگی کے مصائب

اور مایوسیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی تلقین کرتا ہے نہ کہ ان سے فرار کی۔"(۶۵)

لہٰذا فرائڈ کے وضع کردہ عمومی اصول مذہب کی ہر صورت پر لاگو نہیں کیے جا سکتے۔ ثانیاً، مذہبی عقائد اور مسلمات کی مابعد الطبیعی افادیت کو سائنسی علوم سے مخصوص حسی مواد کی محض تعبیرات پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اس نکتہ کی تصریح میں اقبال کا استدلال ہے، مذہب سائنسی علوم سے یکسر مختلف ہے۔ مذہب نہ طبیعیات ہے نہ کیمیا کہ ان علوم کی طرح فطری حقائق کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرتا پھرے۔ مذہب کا مقصود انسانی تجربے کی اک بالکل مختلف قسم کی تعبیر کرنا ہے جسے مذہبی واردات کا نام دیا جاتا ہے۔ مذہبی واردات کو سائنسی تجربات میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ یہ سائنسی تجربات کی مانند ٹھوس، معروضی اور مقرون حقائق سے متعلق ہیں۔ جہاں تک فرائڈ کا کہنا ہے کہ مذہبی واردات انسان کی مبطون جبلتوں کے نہاں خانے لاشعور کی کارفرمائی ہے، اقبال اسے ماننے کو تیار نہیں۔ اقبال کے نزدیک لاشعور کی موجودگی کے لیے ایسے شواہد موجود ہی نہیں جن سے اس کی کماحقہ تائید کی جا سکے۔ جہاں تک رات کے خوابوں، لغزشوں، مزاح یا عصابنیت کی حالتوں کو لاشعور کی موجودگی کے ثبوت کے طور پر پیش کرنے کی بات ہے، اقبال کا جواب دوٹوک ہے، "اگر ہماری آوارہ تحریکات عالمِ خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پا لیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب یہ نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے۔ لہٰذا اگر یہ دبی ہوئی تحریکات کبھی کبھار ہمارے نفس طبعی میں درآتی ہیں تو اس سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظام ایجاب کے عادی ہیں اس میں کچھ اختلال رونما ہو گیا ہے، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں محبوس تھیں۔"(۶۶)

فرائڈ تجزیۂ نفسی کے ذریعہ خوابوں کے عیاں مافیہ سے اس کے مخفی مافیہ کی تعبیر کر کے لاشعور کے ہیجانات کی اصلیت کھوجتا ہے جب کہ اقبال اسے عبث گردانتا ہے۔ ڈاکٹر سعید اللہ کا بیان ہے کہ اقبال سے تجزیۂ نفسی کے بارے میں رائے لی گئی تو اقبال نے کہا، "جنسی جذبات اور تحت الشعور پر علم النفس کی عمارت بنانے کے بعد فرائڈ جنسی جذبات پر مابعد الطبیعیات کی عمارت کھڑی کرنا چاہتا ہے، یہ ممکن نہیں۔ ذرا سے وقفہ کے بعد فرمایا۔ مجھے قبض کی شکایت تھی۔ میں نے

خواب دیکھا کہ سات چور میرے مکان میں گھس آئے۔ صبح رفعِ حاجت کے بعد میں نے کموڈ میں نظر ڈالی تو اس میں سات سُدے تھے۔ تجزیۂ نفسی والے اسکی کیا تشریح کریں گے؟''(۶۷)

بالفرض لاشعور کی حقیقت کو تسلیم بھی کر لیا جائے پھر بھی مذہبی واردات کو لاشعور سے متعین ہوتے ہوئے تجربات و واردات سے علیحدہ اور ممتاز حیثیت کا حامل ماننا ہوگا کیونکہ مذہبی واردات کی نوعیت لاشعور سے اُٹھتے ہوئے تجربات و واردات کی طرح موضوعی نہیں بلکہ معروضی ہوتی ہے۔ مذہبی واردات میں سائنسی تجربات کی طرح ظن و تخمین کا کوئی گذر نہیں ہوتا۔ اقبال کا مؤقف ہے کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے مقرون اور ٹھوس تجربات اور محسوسات و مدرکات کی ضرورت پر زور دیا۔ مذہب اور سائنس میں مناقشت کی فضا اس غلط فہمی پر قائم ہوئی کہ دونوں کے پیشِ نظر ایک ہی قسم کے حقائق کی تعبیر ہے۔ حالانکہ مذہبی واردات، محسوسات و مدرکات کی ایک خاص قسم سے منسلک ہے اور اس کی کنہ کو پہنچنا اصل مقصود ہے۔

اقبال فرائڈ کے اس خیال کو بھی ناقدانہ نگاہ سے دیکھتا ہے کہ مذہبی تجربات و واردات درحقیقت جنسی تحریک کا نتیجہ ہیں۔ فرائڈ کا مسئلہ یہ ہے کہ اس نے تمام خواہشات کو جنسی ہیجان سے منسوب کر ڈالا۔ اس کے خیال میں جنسی ہیجان بنیادی محرک ہے اس لیے انسان کی تمام خواہشات اسی کی شکلیں ہیں۔ مذہب بھی اسی ہیجان کی کارستانی ہے۔ خارجی ماحول جنسی ہیجان کی راہ میں روڑے اٹکاتا ہے، نتیجتاً یہ ہیجان لاشعور میں کھسک جاتا ہے جہاں ایک مخفی قوت کی حیثیت میں دبا رہتا ہے لیکن عبادت اور مذہبی تجربات و واردات کی مختلف صورتوں میں اپنا اظہار کرتا ہے۔ اس سے انسان کی جزوی اور بالواسطہ جنسی ہیجان کی تکمیل ہوتی رہتی ہے۔ اقبال کی نظر میں اصل معاملہ ایسا نہیں۔ مذہبی اور جنسی شعور کی دو شکلیں ایسی ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور معاندانہ ہیں۔ اپنے مقصد، نوعیت اور طرزِ عمل میں ان کا واضح اختلاف ہے۔ مذہب انسانی نفس پر پابندیاں عائد کرتا ہے اور جنسی ہیجانات کی روک تھام کرتا ہے۔ لیکن فرائڈ کے دوست اور باغی شاگرد سوئس طبیبِ نفسی کارل گستاف ژنگ کی طرح یہ نتیجہ اخذ کرنا قطعاً غلط ہے کہ مذہب شہوت انگیز سرگرمیوں پر اخلاقی پابندی عائد کرنے کا محض ایک حیاتیاتی طریقہ ہے۔ اصل میں ژنگ یہ خیال کر بیٹھا تھا کہ مذہب انسانی معاشرے کے گرد اخلاقی نوعیت

کا حصار قائم کرتا ہے تا کہ معاشرے کو ایغو کی بے قابو جبلتوں سے محفوظ رکھا جائے۔ اس کا مقصد ایغو کا ارتقاء ہے۔ اقبال نے ژنگ کی فکر کے سقم کو بے نقاب کرتے ہوئے لکھا، ''جنسی ضبطِ نفسِ خودی کی تربیت کا اوّلین مرحلہ ہے۔''(۶۸)

اقبال کے نزدیک، مذہب کا زور تکمیلِ خواہش پر نہیں بلکہ تکمیلِ نفس پر ہے۔ اور تکمیلِ نفس کا حصول محض بے لگام جبلتوں کی روک تھام کرنا نہیں بلکہ اس کی انتہا حقیقتِ مطلق سے گہرا ربط قائم کرنے پر ہے جو عبادات اور مذہبی تجربات و واردات سے ممکن ہے۔ مذہبی واردات کی حالت جس صداقت کا اکتشاف کرتی ہے، اس کے بارے میں وہ لکھتا ہے۔ ''جذب مذہبی کے اثر میں ہمیں اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ایک حقیقت نفس الامری ہماری ذات کے تنگ حلقے سے باہر موجود ہے۔''(۶۹) نفسیات دانوں کو مذہبی واردات تحت الشعور کا فریضہ نظر آتا ہے حالانکہ وہ جان نہ پائے کہ مذہبی واردات کی شدت شخصیت کی گہرائیوں کو بیخ و بن سے ہلا کے رکھ دیتی ہے اور جو انسانی شخصیت کو جھنجھوڑ کے رکھ دے، وہی سب سے حقیقی امر ہے۔ اس بنا پر اقبال کا مؤقف ہے۔ ''نفسیات کا کوئی منہاج اس امر کی تشریح نہیں کر سکتا کہ جذبۂ مذہب بھی علم ہی کی شکل ہے۔''(۷۰)

اقبال مذہبی واردات کی تصدیق کے لیے دو معیار گنواتا ہے۔ ۷۱ ان میں سے پہلا معیار فلسفی اور دوسرا معیار پیغمبر استعمال کرتا ہے۔

۱۔ عقلی معیار: اس سے مراد تجربات کی تنقیدی تعبیر ہے جو مفروضات کا سہارا انھیں لیتی اور جس کا مقصد یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ آیا وضع کردہ تعبیر کسی ایسی حقیقت کی واقفیت دیتی ہے جس کا انکشاف مذہبی واردات سے براہِ راست ہوتا ہے۔

۲۔ عملی معیار: اس سے مراد مذہبی واردات کو اس کے نتائج سے پرکھنا ہے۔

کانٹ نے شے بظاہر اور شے بذاتہٖ میں تمیز کر کے الوہی ہستی کے تیقن پر جو چوٹ کی، اقبال اس سے متفق نہیں۔ کانٹ کی بات مانی جاتی بشرطیکہ روزمرہ کے حسی تجربہ اور فکر و تدبر کے علاوہ کوئی اور ذریعۂ علم موجود نہ ہوتا۔ معاملہ ایسا نہیں جیسا کانٹ نے سمجھا۔ اقبال نے غزالی کی تصنیف ''مشکوۃ الانوار'' کے حوالہ سے واضح کیا کہ کانٹ کی شے بذاتہٖ کو جاننے کے لیے انسان

کی باطنی آنکھ کھولنا پڑتی ہے جو الوہی ہستی کا تیقن بخشتی ہے۔ اُس نے غزالی کے نقطۂ نظر کے متعلق لکھا۔ ''مادی آنکھ ہستی مطلق یا نورِ حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔''(۷۲)

اسی طرز کے نقطۂ نظر کی پُرزور صراحت مزید مؤثر انداز میں شیخ شہاب الدین سہروردی کے فلسفۂ اشراق میں ملتی ہے۔ اقبال کا لکھنا ہے۔ ''تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اس کو ہمیشہ ''ذوق'' سے (جو اشیاء کے جوہر کا پُراسرار ادراک ہے) مدد لینی چاہیے جو بے چین روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور تشکیک کو ہمیشہ کے لیے مٹا دیتا ہے۔''(۷۳)

غزالی کی ''باطنی آنکھ'' اور سہروردی کا ''ذوق'' مذہبی واردات کے آئینہ دار ہیں۔ درحقیقت کانٹ انسانی ذہن کے سانچوں کے علاوہ زمان و مکاں کے دیگر سانچوں کو جان ہی نہیں پایا۔ ابنِ عربی اور فخر الدین عراقی کے حوالہ سے اقبال نے توجہ دلائی ہے کہ زمان و مکاں کے اور بھی نظامات ہیں جیسے مادی اشیاء کے زمان و مکاں، غیر مادی اشیاء کے زمان و مکاں اور ذاتِ الٰہیہ کے زمان و مکاں میں بہت فرق ہے۔ عراقی نے تو یہ بھی ثابت کیا کہ جیسے جیسے کسی ہستی کی نفسانی قوت کم یا زیادہ ہوتی ہے ویسے ویسے اس کا زمان و مکاں متعین ہوتا ہے۔ بالآخر نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ ''زمان اور مکاں، جنھیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں اضافے کے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔''(۷۴)

لہٰذا کانٹ کی لاادریت جو الوہی ہستی کی موجودگی کو ظن و تخمین کی نگاہ سے دیکھتی ہے، سراسر غلط ہے۔ اقبال کانٹ اور فرائڈ جیسے مفکرین کی فکر سے بچنے کی تنبیہ کرتا ہے۔

اِسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں (۷۵)

جہاں تک الوہی ہستی کی موجودگی کے ثبوت کے لیے فلسفیانہ عقلی دلائل کا تعلق (۷۶) ہے، اقبال انھیں ناکافی خیال کرتا ہے۔ کونیاتی دلیل کے بارے میں اس کے اعتراضات ہیں۔

۱- اگر معلول محدود ہے تو علت بھی محدود ہوگی یا یہ علت محدود علل کا ایک سلسلہ ہوگی۔ اگر ہم کائنات محدود مان لیں تو اس سے علت کا پتہ نہیں چل سکتا۔

۲- اگر اس علت و معلول کے سلسلہ کو کسی ایک مقام پر ختم کر دیا جائے اور اس میں کسی ایک علت کو ایسے درجہ پر فائز کر دیا جائے کہ جہاں اسے بے علت کہہ دیا جائے تو یہ بذاتِ خود قانونِ علت و معلول کی نفی ہوگی جس پر سارے استدلال کی بنیاد ہے۔

۳- جس علت کا علم استدلال سے ہوتا ہے، اس کا کوئی معلول نہیں ہو سکتا۔ معلول چونکہ محدود ہے لہٰذا اس کی علت بھی محدود ہونی چاہیے حالانکہ علت تو غیر محدود ہے۔ اگر علت خدا ہے اور معلول محدود ہے کیونکہ یہ معلول کائنات ہے تو یہ استدلال بے معنی ہو جاتا ہے۔

۴- جو علت اس طرزِ استدلال سے دستیاب ہوتی ہے اسے واجب الوجود کہا جا سکتا ہے۔ جس طرح معلول، علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح علت بھی معلول کی محتاج ہوتی ہے۔

۵- اگر منطقی طور پر ایسی علت کا وجود ثابت ہو جاتا ہے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ درحقیقت موجود ہے۔ مثلاً منطقی طور پر یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم ہونا چاہیے لیکن اس کا مطلب نہیں کہ دنیا میں درحقیقت ایسا ہو رہا ہے۔

اقبال ان دلائل کی بنا پر اس نتیجہ پر پہنچا کہ جو لامحدود، محدود کی نفی سے بنتا ہو وہ نہ تو اس کی توجیہ پیش کر سکتا ہے اور نہ ہی کسی اور شے کی۔

وہ غایتی دلیل کے بارے میں معترض ہے کہ بادی النظر میں کائنات کے نظم و ضبط، باہمی ربط، ہم آہنگی اور یگانگت سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس کا خالق ذی شعور اور صاحبِ قدرت ہے۔ لیکن اس دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کائنات کو بنانے والا ایک صانع ہے جو مادہ کو لے کر اس کو ترتیب دیتا ہے اور اسے کسی قابل بناتا ہے۔ اقبال کے نزدیک، ایسا صانع ایک کاریگر تو ہو سکتا ہے لیکن الوہی ہستی نہیں جس کا تصور مذہب پیش کرتا ہے۔ اس کاریگر کے لیے مادہ کا پیشتر وجود ضروری ہے۔ اگر اس کاریگر کو مادے کا خالق مان بھی لیا جائے تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس نے پہلے تو مادہ میں مشکلات بھر دیں، پھر ان کو دور کرنے میں لگ پڑا۔ اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مادہ صانع سے الگ غیر ہے اور صانع اس کی ترتیب و تشکیل میں لگا ہوا ہے۔ لیکن

اس طرح صانع جسے مذہب کی زبان میں الوہی ہستی کہتے ہیں، محدود ہوجائے گا۔ جس مواد پر اسے کام کرنا پڑتا ہے، وہ مواد ہی اس کی حد بندی کردے گا۔ اقبال کے نزدیک، الوہی ہستی کو انسانی کاریگر کی مثل قرار دینا غلط تمثیل کا نتیجہ ہے۔ انسانی مصنوعات اور فطری مظاہر ایک جیسے نہیں۔ انسان صانع قدرت سے کچھ چیزیں یا واقعات اپنی منشا کے مطابق منتخب کرلیتا ہے تاکہ وہ ان سے کچھ بنا سکے جو درکار ہو۔ صانع اس مواد کے بغیر کام نہیں کرسکتا۔ لیکن الوہی ہستی کاریگر یا صانع نہیں بلکہ خالق ہے۔ مادہ بھی اس کی تخلیق ہے اور مظاہر بھی۔ بطور جملۂ معترضہ، دیکھا جائے تو غایتی دلیل سے جس قسم کی الوہی ہستی کا وجود ثابت ہوتا ہے، وہ قدیم یونانی مفکر انکساغورس کے نظریۂ ناؤس کے مصداق ہے جو دنیا کی تشکیل تو کرسکتا ہے، تخلیق نہیں۔ کیونکہ ناؤس کا فریضہ پہلے سے موجود مادے میں نظم وضبط، باہمی ربط، ہم آہنگی اور یگانگت قائم کرنا ہے۔

اقبال کا غایتی دلیل کے بارے میں اعتراض ہے کہ کسی شے کی ہستی کا تصور اس کے خارجی وجود کا ثبوت نہیں۔ دراصل فلسفیوں نے محض فکر کو ایسا آلۂ کار سمجھ رکھا ہے جو بظاہر فطرت سے الگ ہو اور اسی حیثیت سے مظاہر سے نپٹتا ہو۔ اگر یہ بات سچ ہو تو فکر کی حیثیت کاریگر جیسی ہوجائے گی۔ اس طرح خیالی اور حقیقی کے درمیان میں دوئی آجاتی ہے جس کو مٹانا ممکن نہیں۔ سادہ لفظوں میں اگر کسی شے کے بارے میں یہ سوچا جائے کہ وہ وجود بھی رکھتی ہے تو یقیناً ایسا تصور اس تصور کی بہ نسبت مکمل ہوگا جو وجود کے بغیر کسی شے کے بارے میں بنایا جائے۔ ایک موجود شے میں ایک غیر موجود شے کے مقابلہ میں یقینا ایک صفت زیادہ ہوتی ہے اور یوں اسے زیادہ مکمل قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن ایک مکمل شے کے تصور سے یہ بات اخذ کرلینا کہ وہ فی الواقع موجود بھی ہے، صریحاً مغالطہ ہے۔ کانٹ نے اس دلیل کی تردید میں بجا طور پر صحیح کہا تھا۔

''تین سو ڈالر کے تصور سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تین سو ڈالر فی الواقعہ میری جیب میں موجود ہیں۔''(۷۷)

لہٰذا کسی شے کا تصور خواہ کامل ہی کیوں نہ ہو، اس بات کا ضامن نہیں کہ وہ شے حقیقت میں موجود ہے۔ تصور اور فی الواقع موجود ہونے کے درمیان ایک خلیج ہے جسے خیال کے علاوہ

کسی سے عبور نہیں کیا جا سکتا۔ اگر خالی خولی تصور سے حقیقی شے کا تصور ثابت ہوتا ہو تو وجودیاتی دلیل کا حال غایتی دلیل جیسا ہو جائے گا جہاں تصور ایک کاریگر کی طرح شے کے وجود کا صانع ہوگا اور پھر وہی تشکیل اور تخلیق کے فرق والا مسئلہ آن کھڑا ہوگا۔

الوہی ہستی کا ثبوت اپنے انائے بصیر کی معرفت سے ملتا ہے اور اسی سے انسانی شخصیت کے مبدا کا پتہ چلتا ہے۔ الوہی ہستی خود شخصیت کے وصف سے عبارت ہے کیونکہ وہ اس صفت سے مبرا ہو تو انسان کا اس سے رابطہ اور دونوں کے انفرادی تشخص کا اندازہ نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا جو الوہی ہستی کو شخصیت کے وصف سے عبارت نہیں کر پاتے، اس کی وجہ ان کی عقلیت پسندی ہے۔ بزبانِ اقبال المیہ یہ ہے، ''عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابلِ تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔''(۷۸)

اقبال کے نزدیک یہ افتخار صوفی کو حاصل ہے جو اپنی معرفت سے الوہی ہستی کے تشخص کو پا جاتا ہے۔ یہ ایسا مقام ہے جہاں انسان کامل ہو جاتا ہے جو بغدادی مسلم صوفی عبدالکریم الجیلی کے لہجہ میں 'انسان ربانی خو' (god-man) سے عبارت ہے اور اس قدر عالی المرتبت معرفت کے درجہ پر فائز ہوتا ہے جہاں بقول الجیلی ''انسان ربانی خود اپنی ہستی کے راز سے واقف ہوتا ہے لیکن جب یہ خاص تحقق ختم ہو جاتا ہے انسان انسان ہی رہ جاتا ہے اور خدا خدا ہی۔''(۷۹)

اقبال انسانی شخصیت کا مبدا جس ماورائی ہستی میں ڈھونڈتا ہے، وہ انسان کا خلق نہیں، امر ہے۔ اس لیے انسان کی فکر حسی تجربے سے مربوط ہونے کے باوجود ایک ماورائی عنصر بحیثیت متناہی خودی کی حامل ہے جس کی وجہ سے وہ نہ صرف اپنے محسوسات و مدرکات پر نگاہ رکھتی ہے بلکہ تخلیقی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے متناہی خودی گویا ارادہ ہے جو اپنی فکر کی قدر و قیمت کا تعین کرتی ہے۔ اقبال کے اس مفہوم کو ڈاکٹر عشرت حسن انور نے دو جملوں میں بند کیا ہے۔ ''ارادہ ہماری شخصیت کا بطن البطون یا جوہر ہے۔ وہ برسرِ عمل ایغو ہے۔''(۸۰)

متناہی خودی تفکر کی ارفع سطح پر اپنے آپ کو پہچان لے تو لامتناہی خودی کی بھی دریافت کر ڈالتی ہے اور یہ وہ مقام ہوتا ہے جہاں الوہیت کی کرنیں انسان کی ذات سے گذرتی ہیں۔ اسے جان لینے کے بعد انسان نہ ہی ذی شان حیوان رہتا ہے اور نہ ہی کوئی اعلیٰ پائے کی مشین بلکہ وہ

صحیح معنوں میں انسان کامل بن جاتا ہے۔

شخصیت کی قدر

شخصیت کی قدر سے مراد اس کی قدر و قیمت یا افادیت کو جانچنا ہے جس سے اس کی دیگر مخلوقات سے تمیز اور تفوق واضح ہوتی ہو، گویا اس کے اشرف المخلوقات ہونے کی سند ملتی ہو۔ ایسی قدر کا تعین شخصیت کے بطن البطون خودشعوری سے ممکن ہے کیونکہ اسی کی بدولت یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ خارجی و باطنی زندگی کے حوالہ سے اختیار وآزادی کا جو تصور اُبھرتا ہے، وہ اصل الاصل ہے بھی یا نہیں۔ اور اگر ہے تو اس کی حدود کا دائرہ عمل کہاں تک ممکن ہے۔ سادہ لفظوں میں شخصیت کی قدر سے مراد اس کی اختیاریت کی کھوج لگانا اور اس کی حدود کا تعین کرنا ہے تا کہ اس کی افادیت اور مقام کا صحیح فہم ہو سکے۔

اختیاریت کا تعلق خودمختار اور غیر مشروط عمل سے جوڑا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی واضح پہچان ضروری ہے جو ضبطِ نفس کے فعل سے بآسانی ہوسکتی ہے، جیسے شعوری طور پر روزے کے دوران غذا اور لذائذِ نفسانی سے پرہیز اختیاریت کی عمدہ مثال ہے۔ ضمناً یہ مدِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جہاں تک یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ضبطِ نفس تو جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے جیسے کہ ماہرینِ نفسیات کا دعوی ہے کہ کسی بھوکے کتے کو کھانے سے پرہیز کرنے پر مشروط کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں باور رہے کہ کتے کی ضبطِ نفس محض مشروطیت کے خارجی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جہاں کتے کی بھوک کو کسی ناخوشگوار قسم کے خوف سے مشروط کیا گیا ہوتا ہے جیسے کئی اعادی تجربوں کے بعد کرنٹ کے خوف سے کتا سیکھ لیتا ہے کہ بھوک کے باوجود سامنے پڑے ہوئے گوشت کے ٹکڑے کو منہ نہیں لگانا۔ کتے کا ضبطِ نفس خارجی نوعیت کی مشروطیت کا ردِ عمل ہے جب کہ انسان کا ضبطِ نفس اس کی باطنی قوت کی غیر مشروط نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر انسان محض اس لیے چوری نہ کرے کہ پولیس سے پکڑے جانے کا خوف ہے تو اس کا چوری سے باز رہنے کا فعل کتے کے بھوک پر کنٹرول پانے کے مترادف ہوگا۔ لیکن اگر وہ چوری سے محض اس لیے باز رہے کہ اس نے خود کچھ غیر مشروط اخلاقی آدرش اپنا رکھے ہیں اور جن کی خلاف ورزی وہ

جائز نہیں سمجھتا تو ایسا فعل خود شعور باطنی قوت سے عبارت متصور ہوگا۔ اس طرح اوّل الذکر انسانی فعل غیر اختیاری اور مؤخر الذکر اختیاری فعل شمار ہوگا۔ (۸۱)

بطور ماحصل، اختیاریت کا تصور خود شعوری کے تحت چنے گئے ایسے فعل پر موقوف ہوتا ہے جو کسی خارجی دباؤ سے آزاد ہوتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے بارے میں مختلف مفکرین کی آراء کو تین اعتبار سے منقسم کیا جا سکتا ہے۔

۱- لامحدود اختیاریت: اس کے تحت انسانی اختیار ہر قسم کے خارجی و باطنی دباؤ اور جبر سے کلیتاً آزاد ہے۔

۲- لامحدود جبریت: اس کے تحت انسانی اختیار ایک مظہری مغالطہ ہے وگرنہ وہ کسی نہ کسی طور پر کلیتاً خارجی یا باطنی یا پھر دونوں اعتبار سے پابندِ محض ہے۔

۳- محدود اختیاریت وجبریت: اس کے تحت انسانی اختیار بحوالہ باطنی آزادی اور انتخاب کا وصف رکھتا ہے لیکن بحوالہ خارج پابندِ محض ہے۔

اس مقام پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان آراء (۸۲) پر مبنی مفکرین کے نقطہ ہائے نظر کا اجمالی طور پر جائزہ لیا جائے تاکہ فرائڈ اور اقبال کے نظریۂ شخصیت کے پس منظر کی تفریق اس پہلو سے بھی اُجاگر ہو سکے۔ نیز یہ آگاہی ہو سکے کہ ان کا تعلق کس رائے سے قریب ہے۔

۱- لامحدود اختیاریت

اس رائے کے حامیان کو بنیادی طور پر دو گروہوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔

۱- الٰہیاتی مفکرین: ان کے نزدیک کسی ماورائی الوہی شخصیت نے انسان کو ایک ایسی شخصیت سے نوازا ہے جسے خود شعوری کا ایسا وصف عطا کیا ہے جس کے تحت وہ اپنی سوچ، ارادے، انتخاب اور عمل میں مکمل طور پر آزاد ہے۔ نتیجتاً انسان اپنے کیے کا خود ذمہ دار اور جواب دہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی افعال کا خالق کوئی پاک ذات نہیں بلکہ انسان خود ان کا خالق ہے۔ مسلم متکلمین کا گروہ قدریہ اسی نقطۂ نظر کا حامی ہے۔

۲- غیر الٰہیاتی مفکرین: ان کے نزدیک انسانی شخصیت کسی ماورائی الوہی شخصیت کی عطا کردہ

نہیں کیونکہ انسان کو کسی الوہی شخصیت کے بندھن میں باندھ دینے سے اس کی کامل آزادی کا تصور ممکن نہیں رہتا۔ انسان اپنے افعال کا خود مالک ہے۔ اس نے اپنے آپ کو خود انسان بنانا اور منوانا ہے اور اس کی آزادی پر قطعاً کوئی خارجی یا باطنی قدغن نہیں لگائی جاسکتی۔ وجودیت کا مبلغ فرانسیسی فلسفی ژاں پال سارتر اور قنوطیت کا داعی جرمن فلسفی آرتھر شوپنہار اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں۔

۲ - لامحدود جبریت

اس رائے کے حامیان کو بنیادی طور پر دو گروہوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

۱- الٰہیاتی مفکرین

ان کے نزدیک انسانی شخصیت کو کسی ماورائی الوہی شخصیت نے تخلیق کیا ہے اور جس طرح اُس نے فطرت کے قوانین اور مادے کی حالتوں کو متعین کر دیا ہے بعینہٖ اُس نے انسان کے ارادے کو متعین کر دیا ہے۔ وہ ذاتِ اقدس جو چاہتی ہے، صرف وہی ہوتا ہے۔ نتیجتاً انسان اپنی سوچ، ارادے، انتخاب اور عمل میں مجبورِ محض ہو کر رہ گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانوں کے افعال کا خالق کوئی پاک ذات ہے جس کی مشیت میں سب جکڑے ہیں۔ مسلم متکلمین کا گروہ جبریہ، مسیحی متکلمین جیسے رومن افریقی سینٹ آگسٹائن، اطالوی سینٹ اینسلم اور اطالوی سینٹ تھامس اکینوس وغیرہ اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں۔

۲- غیر الٰہیاتی مفکرین

ان کے نزدیک انسانی شخصیت کسی ماورائی الوہی شخصیت کی مرہونِ منت نہیں۔ حیاتاتی، عمرانی، تاریخی، طبعی، نفسی اعتبار سے انسان پابندِ محض ہے۔ نتیجتاً اس کے اختیاری افعال و وظائف محض نام نہاد اختیاری افعال و وظائف ہیں اور وہ محض مادی حالتوں کی پیچیدہ صورتیں ہیں جو کسی نہ کسی طور علت و معلول کے سلسلہ میں بندھے ہیں۔ اس لیے انسان مجبورِ محض ہے۔ جبریت کے اساسی نقطۂ نظر کے اختلاف کے باعث انھیں پانچ ذیلی گروہوں میں رکھا جاتا ہے۔

۱- حیاتیاتی جبریت: اس کے مطابق انسانی افعال و وظائف وراثت سے موصول کردہ نسبہ،

غدود اور نظامِ عصبی کی وجہ سے تشکیل پاتے ہیں۔

۲- نفسی وعمرانی جبریت: اس کے مطابق انسانی افعال ووظائف انسان کی ذہنی فطرت اور اس کے خارجی ومعاشرتی ماحول کی وجہ سے تشکیل پاتے ہیں۔

۳- تاریخی جبریت: اس کے مطابق انسانی افعال ووظائف انسان کے خارجی، اقتصادی، معاشرتی اور مادی عوامل کے ارتقائی اسباب کے نتیجہ کی وجہ سے تشکیل پاتے ہیں۔

۴- طبعی جبریت: اس کے مطابق انسانی افعال ووظائف سائنسی اور فطری قوانین کے میکانکی اور کونیاتی عوامل کے ردِعمل کے طور پر تشکیل پاتے ہیں۔

۵- نفسی جبریت: اس کے مطابق انسانی افعال ووظائف انسانی ذہن کی اس مخصوص تہوں، بناوٹ اور حرکی ودفاعی نظام سے تشکیل پاتے ہیں جہاں متضاد محرکات آپس میں برسرِ پیکار رہتی ہیں اور طاقتور محرک کسی فعل ووظیفہ کی علت بنتا ہے۔

۳- محدود اختیاریت وجبریت

الٰہیاتی مفکرین کا ایک گروہ ایسا ہے جو انسانی شخصیت کو کسی ماورائی الوہی شخصیت کی عطا کردہ خود شعور ہستی خیال کرتا ہے۔ ان کے نزدیک الوہی مشیت کے تحت انسان اختیاریت و جبریت کے محدود دائرے میں کاربند رہتا ہے جہاں جسم قانونِ فطرت کی طرح پابندِ محض ہے لیکن روح آزاد ومختار ہے۔ شخصیت کے مسئلہ جسم وروح میں بنیادی اختلاف کے باعث انھیں مزید دو ذیلی مکاتبِ فکر میں منقسم کیا جاتا ہے۔

۱- شخصیت بطور حقیقتِ متحدہ: اس نقطۂ نظر سے مراد جسم اور روح کو ایک دوسرے سے مختلف اور متمائز خیال کرنا ہے جو مل کر کسی شخصیت کا جامہ تیار کرتے ہیں۔ الوہی شخصیت علت العلل ہونے کی حیثیت میں اس کا سرچشمہ ہے۔ علت ومعلول کے سلسلہ میں بندھنے کی وجہ سے شخصیت کے جسمانی عوامل جبریت کا شکار ہیں لیکن اس کے نفسی عوامل انتخاب واختیار پر قدرت رکھتے ہیں۔ جیسے ارسطو نے جسمانی عوامل کو اضطراری افعال اور نفسی افعال کو اختیاری افعال میں امتیاز کرتے انسان کو ایک حد تک آزاد اور ایک حد تک مجبورِ محض قرار دیا۔

۲- شخصیت بطور حقیقتِ واحدہ: اس نقطۂ نظر سے مراد جسم اور روح کو اساسی طور پر ایک ہی شمار کرنا ہے جو شخصیت کے روپ میں متشکل ہے۔ الوہی شخصیت اس کی خالق و مالک ہے اور اس نے انسان کو خود شعوری کے ذریعہ اختیار و انتخاب کا ملکہ عطا کر رکھا ہے جو زمان و مکاں کے سانچوں سے مبرا ہے۔ اس کے برعکس، زمان و مکاں کے سانچوں میں ڈھلے تمام تر عوامل فطری قوانین کے پابند ہیں۔

بطور جملۂ معترضہ، دیکھا جائے تو دینِ اسلام میں انسان کو دیگر مخلوقات کی طرح نظامِ کلی کے تحت قوانین و حدودِ الٰہی کا پابند بنایا گیا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے ایک اضافی قوت عطا کی گئی ہے جس کی وجہ سے وہ دیگر مخلوقات کے برعکس ایک خاص دائرہ میں رہتے ہوئے خواہ اطاعت کرے یا سرکشی۔

اختیاریت و جبریت کا مسئلہ زندگی کی کسی نہ کسی خواہش سے عبارت ہے۔ خواہشات لاتعداد ہیں مگر ان کو پورا کرنے کے وسائل محدود ہیں۔ پھر انسان کی خواہش صرف اپنے حق کا ہی نہیں بلکہ اس سے زائد کا بھی مطالبہ کرتی ہے۔ ایسا کرنے میں وہ دوسری خواہشات کے حقوق پر دست اندازی کرتی ہے اور اگر وہ زیادہ خودسر ہو جائے تو انھیں فنا کر دینے سے بھی گریز نہیں کرتی۔ خواہشات کے ٹکراؤ سے جنم لیتے مسائل اور اپنے تئیں ان سے نپٹنے کے لیے دستیاب وسائل انسان کے افعال و وظائف کی راہیں متعین کرتے ہیں۔ یہی وہ دوراہا ہے جہاں انسان کے اختیاری اور جبری رستے کے بارے میں سوال اُٹھتا ہے اور اسی کے جواب کی روشنی میں اس کی شخصیت کی قدر و قیمت اور افادیت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس ضمن میں مختلف گروہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ان میں فرائڈ اور اقبال کے لیے جگہ اور مقام ڈھونڈنا چنداں مشکل نہیں۔ فرائڈ اپنی سائنسی اور فطرتیتی طرزِ فکر کے باعث اور غیر الٰہیاتی مفکر ہونے کے ناطے غیر محدود جبریت کے ذیلی گروہ نفسی جبریت کا داعی نظر آتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال اپنی فلسفیانہ اور مذہبی فکر کے سبب اور الٰہیاتی مفکر ہونے کے ناطے محدود اختیاریت و جبریت کا مؤید دکھائی دیتا ہے جہاں وہ شخصیت کو بطور حقیقتِ واحدہ تسلیم کرتے ہوئے جبریت میں پھنسے ہوئے انسان کو آزاد خیال کرتا ہے۔ اس تناظر میں ان دونوں مفکرین کی فکر کا ذرا تفصیل سے احاطہ کرتے ہیں۔

فرائڈ کا اندازِ فکر

فرائڈ کے نزدیک انسانی روّیوں کی غایت کو متعین کرنے کے پیچھے تکمیلِ خواہش کا ہاتھ ہوتا ہے۔ ہر خواہش اڈ کی اُبلتی ہوئی جبلتوں کی کڑاہی میں پکتی ہے جو اصولِ حقیقت سے لاتعلق اور حصولِ لذت سے منسوب ہوتی ہے۔ اڈ سے ایغو کی حدود میں داخل ہوتے وقت اختیاریت و جبریت کا مسئلہ سر اُٹھاتا ہے، جب اصولِ لذت اور اصولِ حقیقت کے مابین تضاد و تناقض کھڑے ہوتے ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک، اس مقام پر اختیاریت کو جگہ دینا ایک مغالطہ ہوگا۔ اس کے خیال میں اصل صورتِ حال یہ ہے کہ انسانی دماغ ایک پیچیدہ ترین نظامِ عمل کی آماجگاہ ہے جس کی لطیف ترین تفصیلات ابھی تک مکمل طور پر نہیں جانی جاسکیں۔ صرف قانونِ تعلیل کی لزومیت آشکار ہو پائی ہے جس کے مطابق ہر عمل بطور معلول کسی نہ کسی جبلت بطور علت کا لازمی نتیجہ ہے۔ انسان کی زندگی کے ابتدائی سال اس کونپل کی طرح ہوتے ہیں جسے جس سمت میں چاہے موڑ دیا جائے لیکن بعد ازاں کونپل مضبوط تنے میں تبدیل ہو جائے تو اس کی متعین کردہ سمت کو موڑا نہیں جا سکتا بعینہٖ انسان کے ابتدائی سالوں میں جو جبلت کے نکاس کا رستہ متعین ہو چکا ہوتا ہے، انسان اسی طرز پر اپنی بقیہ تمام تر زندگی گذار دیتا ہے۔

فرائڈ کے اس نقطۂ نظر کو تھوڑا اور وضاحت سے جانتے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ بلوغت کے دور میں بچہ کوئی فحش فلم دیکھنا چاہتا ہے لیکن گھریلو ماحول سے حاصل شدہ اخلاقی نصیحتیں جو زیادہ تر والدین کی طرف سے ملی ہوتی ہیں، ان سے فلم دیکھنے کی شدید خواہش کا ٹکراؤ ہوتا ہے۔ یہاں بچہ کی اختیاریت کا مسئلہ اُٹھتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ آیا وہ اپنی مرضی سے چھپ چھپا کر فحش فلم دیکھنے چلا جائے یا نہیں۔ فرائڈ کے مطابق چار متبادل صورتیں (۸۳) ممکن ہیں۔

۱- بچہ اپنے ابتدائی ایام میں والدہ کی سخت گیرانہ طرزِ تربیت کے زیرِ اثر رہا۔ اُسے سختی سے باور کرایا گیا کہ فلاں فعل پسندیدہ شمار کیے جاتے ہیں اور فلاں ناپسندیدہ۔ بچہ کا ذاتی طور پر کبھی ان افعال سے واسطہ نہیں پڑا۔ گویا حقیقت اور اس کی خواہش کے درمیان والدہ کی نصیحت ایک ممنوعہ کے طور پر حائل رہی جس کے باعث بچہ کی خواہش مبطون

ہوگئی۔ ایسی صورت میں بچہ بڑا ہوکر فحش فلم کبھی نہیں دیکھے گا مگر اسے دیکھنے کی مبطون خواہش تمام عمر اس کے لیے عصبانیت کی علامات پیدا کردے گی۔ بالفرض اسے کبھی کسی فحش مواد سے واسطہ پڑ گیا تو وہ اپنے ہی سپر ایغو کی ملامت اور احساسِ گناہ کے ہاتھوں انتہائی طور پر اذیت کوش یا اذیت پسند تک بن سکتا ہے جس سے اس کی شخصیت کا توازن اور استحکام بگڑ جائے گا۔

۲- بچہ اپنے ابتدائی ایام میں والدہ کی سخت گیرانہ طرزِ تربیت کے زیرِ اثر رہا۔ اُسے سختی سے باور کرایا گیا کہ فلاں فعل پسندیدہ شمار کیے جاتے ہیں اور فلاں ناپسندیدہ۔ بچہ کا ذاتی طور پر کبھی ان افعال سے واسطہ نہیں پڑا۔ گویا حقیقت اور اس کی خواہش کے درمیان والدہ کی نصیحت ایک ممنوعہ کے طور پر حائل رہی لیکن بلوغت کے وقت بچہ کی فلم دیکھنے کی شدید خواہش والدہ کے ممنوعہ کی استنادیت کو توڑ ڈالے گی جس سے مبطون خواہش کی تشفی ہوگی مگر سپر ایغو کی ملامت اور سرزنش سے بچنے کے لیے بچہ یا تو نشے کا سہارا لے گا یا کسبی بن جائے گا یا کسی ایسے ناپسندیدہ شمار کیے جانے والے پیشہ میں جت جائے گا جہاں والدہ کی نصیحتیں فراموش کی جاسکیں۔ لیکن سپر ایغو کی لاشعوری سرزنش اس میں عصبانیت کی علامت کھڑی کردے گی جس سے اس کی شخصیت کا توازن اور استحکام بگڑ جائے گا۔

۳- بچہ اپنے ابتدائی ایام میں والدہ کی سخت گیرانہ طرزِ تربیت کے زیرِ اثر رہا۔ اُسے سختی سے باور کرایا گیا کہ فلاں فعل پسندیدہ شمار کیے جاتے ہیں اور فلاں ناپسندیدہ۔ بچہ کا ذاتی طور پر کبھی ان افعال سے واسطہ نہیں پڑا۔ گویا حقیقت اور اس کی خواہش کے درمیان والدہ کی نصیحت ایک ممنوعہ کے طور پر حائل رہی۔ لیکن بلوغت کے وقت فلم دیکھنے اور اسے نہ دیکھنے کی شدید خواہش کے مابین ٹکراؤ کی صورت میں وہ ایسا سمجھوتہ کرے گا جس کے تحت وہ مذہبی احکامات ادا کرے گا، صوم وصلوۃ پر چلے گا لیکن ساتھ ہی ساتھ فحش فلمیں بھی دیکھے گا اور دیگر ناپسندیدہ افعالِ نفسی بھی ادا کرے گا۔ بچہ اپنے ناپسندیدہ افعال پر سپر ایغو کی سرزنش سے بچنے کی یہ حجت نکالے گا کہ وہ مذہبی فریضے ادا کرتا ہے جہاں الوہی ذاتِ اقدس بخشنے والی ہے۔ منافقت کی اس شکل میں زندگی گذارتے ہوئے

وہ یہ سمجھے گا کہ وہ اپنی مرضی سے ایسے کر رہا ہے۔ حالانکہ فلم دیکھنے کی صورت میں اس فلم کو دیکھنے کی مبطون خواہش اور بعدازاں اپنے بچوں کو ویسی فلم نہ دیکھنے کی تلقین ونصیحت کرتے وقت وہ محض مبطون خواہش اور سپر ایغو آئیڈیل کے اخلاقی آدرش میں سمجھوتہ قائم کر رہا ہوگا۔ ایسے منافقانہ سمجھوتہ کے درپردہ سپر ایغو کی سرزنش لاشعوری طور پر عصبانیت کی علامت کھڑی کردے گی جس سے اس کی شخصیت کا توازن اور استحکام بگڑ جائے گا۔

۴۔ بچہ اپنے ابتدائی ایام میں والدہ کی سخت گیرانہ طرزِ تربیت کے زیرِ اثر رہا۔ اُسے سختی سے باور کرایا گیا کہ فلاں فعل پسندیدہ شمار کیے جاتے ہیں اور فلاں ناپسندیدہ۔ بچہ کا ذاتی طور پر کبھی ان افعال سے واسطہ نہیں پڑا۔ گویا حقیقت اور اس کی خواہش کے درمیان والدہ کی نصیحت ایک ممنوعہ کے طور پر حائل رہی۔ لیکن بلوغت کے وقت بچہ خود اس قابل ہوجائے گا کہ پسندیدہ اور ناپسندیدہ افعال میں امتیاز کرسکے اور والدہ کے ممنوعہ کی حکمت کو جان سکے۔ اور یہ وہ دور ہوگا جب بچہ اپنے سپر ایغو کی تشکیل کے دوران ایغو آئیڈیل کے آدرش اور ضمیر کے اوامر ونواہی میں ٹھیک ٹھیک فرق کرسکے گا۔ اس وقت اس کے ایغو کا اصولِ حقیقت اس کے اڈ کے اصولِ لذت سے نہیں ٹکرائے گا۔ وہ اپنی مبطون خواہش کا کوئی پسندیدہ شمار کیے جانے والے فعل کی صورت میں نکاس کرتا رہے گا اور نتیجتاً عصبانیت سے محفوظ رہے گا اور ایک نارمل، متوازن اور مستحکم شخصیت کا حامل متصور ہوگا۔

بادی النظر میں چوتھے متبادل میں اختیاریت کا جواز نکلتا ہوا محسوس ہوتا ہے لیکن فرائڈ کے نزدیک ایسا جواز بھی مغالطہ ہے کیونکہ اوّلاً، زندگی کے ابتدائی ایام میں والدین کی مناسب تربیت کے نقش بہت گہرے ہوتے ہیں جو تادمِ حیات قائم رہتے ہیں۔ ثانیاً، سپر ایغو کی مناسب تشکیل جس ذہانت اور بصیرت کی حامل ہوتی ہے، افعال کی پسندیدگی وناپسندیدگی اس کا لامحالہ نتیجہ ہوتا ہے۔ اس نہج پر فرائڈ سقراط کے اس خیال کے انتہائی قریب معلوم ہوتا ہے۔ ''انسان ٹھیک طرح سے عمل نہیں کرسکتا جب تک اُسے معلوم نہ ہو کہ ٹھیک کسے کہتے ہیں۔''[۸۴]

ارسطو نے سقراط کے اس خیال پر جو اعتراض اُٹھایا تھا وہ بہرصورت فرائڈ پر لاگو نہیں ہوتا۔ ارسطو کے مطابق سقراط انسانی ذہانت پر اس قدر زور دے گیا تھا کہ وہ انسان کے جبلی اور

جذباتی حصوں کو پسِ پشت ڈال گیا۔ بسا اوقات انسان جانتا ہے کہ خیر کیا ہے لیکن اس کے باوجود خیر نہیں کرتا اور بعض اوقات وہ نہیں جانتا کہ خیر کیا ہے لیکن انجانے میں خیر کر جاتا ہے۔ ایسے احوال میں سقراط کا خیال موزوں نہیں لگتا۔ لیکن فرائڈ کے ہاں اس کا موزوں حل ملتا ہے۔ انسان اس وقت دیدہ دانستہ خیر نہیں کرتا جب لاشعور سے ناپسندیدہ مبطون خواہش سر اُٹھاتی ہے، ایغو اور سپر ایغو سے مڈبھیڑ کر کے اپنا نکاس کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اور انسان انجانے میں خیر اس وقت کرتا ہے جب سپر ایغو نے آدرش وضع نہیں کیے ہوتے، محض بزرگوں اور بڑوں کی نصیحتوں اور سرزنشوں کے باعث مبطون ناپسندیدہ خواہش کو ایغو کی سطح تک آنے ہی نہیں دیا جاتا اور دفاعی میکانیت کی کسی نہ کسی شکل میں مبطون خواہش کی تشفی ڈھونڈ لی جاتی ہے۔(۸۵) حاصلِ بحث یہ ہے کہ چوتھے متبادل میں متوازن و مستحکم شخصیت کے بننے میں اور ناپسندیدہ فعل کی ادائیگی سے باز رہنے میں بچہ کے اختیار کا کوئی جواز موجود نہیں۔ درحقیقت، بچہ کی متوازن و مستحکم شخصیت اس کی والدہ کی موزوں تربیت کے زیرِ اثر اس کے تشکیل کردہ سپر ایغو، ایغو اور اس کے اڈ سے ان کے آپسی تعلق کی موزونیت کا جبری نتیجہ ہے جو مبطون خواہش کے موزوں نکاس کا سبب بنتا ہے۔

بطور جملۂ معترضہ، یہ جان لینا غیر اہم نہ ہوگا کہ فرائڈ کا معاملہ جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل کی جدلیات سے مختلف ہے۔ ہیگل کے ہاں، مظہری حقیقت دعویٰ اور جوابِ دعویٰ کی باہمی کشمکش کے نتیجہ میں ایک ترکیبی صورت ہوتی ہے۔ دعویٰ اور جوابِ دعویٰ میں باہمی کشمکش نہ ہو تو ترکیبی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس مناسبت سے بالفرض فرائڈ کے نظریے کو جدلیاتی مان لیا جائے تو پھر کوئی سی دو متضاد جبلتوں کی باہمی کشمکش کو دعویٰ اور جوابِ دعویٰ تسلیم کرنا پڑے گا اور ان کی کشمکش کے نتیجہ میں سرزد فعل کو ترکیبی صورتِ حال ماننا پڑے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جہاں ہیگل کی جدلیات میں ترکیبی حقیقت کی صداقت اس کے دعویٰ اور جوابِ دعویٰ کی باہمی کشمکش کے جاری وساری رہنے پر ہے، وہاں فرائڈ کے ہاں، شخصیت کے مظہری روّیوں کی صداقت جبلتوں کے باہمی کشمکش کے جاری وساری رہنے پر نہیں بلکہ ان سے پہلوتہی کرنے پر ہے تاآنکہ ایک جبلت دوسری جبلت پر چھا نہ جائے۔(۸۶) البتہ فرائڈ کا خیال اسپنوزا کے

تصور فطری توازن سے قریب ہے۔[۸۷] جس طرح کسی شخص کے درجۂ حرارت کے توازن کو طبی سائنس میں قرار گیر کہا جاتا ہے، بعینہٖ کسی شخصیت پر اثر انداز ہونے والے تغیرات وتعاملات سے نمٹنے والے طبعی میلان کو اسپنوزا نے فطری توازن کہا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک جبلتوں اور خارجی ماحول کے تقاضوں کے درمیان توازن قائم کرنا ایغو کا فریضہ ہے اور ایغو ہی اس طبعی میلان کا بہروپ ہے جس کو اسپنوزا کی اصطلاح میں فطری توازن کہیں گے۔ فرائڈ کے نزدیک ہوتا یوں ہے کہ جبلتوں اور خارجی ماحول کے تقاضوں کے درمیان جب متوازن شخصیت پیدا ہوتی ہے اور جو اپنی تکمیلِ خواہش کے مناسب روّیے متعین کر چکی ہوتی ہے، تب اس شخصیت کے متوازن روّیوں کو اختیاری اور خودمختار سمجھ لیا جاتا ہے اور یہی اختیاریت کا مغالطہ ہے۔

اختیاریت کا مغالطہ عام طور پر دو طرح کا ہوتا ہے۔

۱-معمولی و سطحی فیصلے

بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ جو فیصلے کسی شعوری محرک اور کاوش کے بغیر کیے جاتے ہیں، جہاں ایغو کو کسی شدید اُلجھن کا سامنا نہیں کرنا پڑتا اور جہاں کسی علت کو جانے بنا کسی ایک متبادل کا چناؤ بآسانی کر لیا جاتا ہے، معمولی و سطحی فیصلے ہوتے ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک ایسے فیصلے جتنے آساں معلوم ہوتے ہیں، اصل میں اتنے سادہ ہوتے نہیں۔ معمولی و سطحی فیصلے درحقیقت لاشعور کے نہاں خانے میں طے ہو چکے ہوتے ہیں، اس لیے شعور کی سطح پر ایغو کو کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ جب کبھی دوگونہ جبلتوں کے درمیان کشمکش پیدا ہوتی ہے تو کسی ایک کی جیت معمولی و سطحی فیصلے کی خود بخود علت ٹھہرتی ہے جس کا ظاہری طور پر پتہ نہیں چلتا۔

۲-غیر معمولی و عمیق فیصلے

وہ فیصلے جو کسی شعوری محرک اور کاوش کے نتیجہ میں کیے جاتے ہیں، جہاں ایغو بڑی کشمکش، خوب جدوجہد اور خاصے کرب سے گذر کر کسی متبادل کا انتخاب یا چناؤ کرتا ہے، غیر معمولی و عمیق فیصلے ہوتے ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک ایسے فیصلے ایغو اور اڈ کی باہمی کشمکش کی صورت میں طے پاتے ہیں جہاں اصولِ لذت سے اصولِ حقیقت کا باہمی تصادم ہوتا ہے۔ ایغو کی کامیابی گویا

اصولِ حقیقت کی جیت کو غیر معمولی و عمیق فیصلے تصور کر لیا جاتا ہے۔ یہاں شکست خوردہ اڈ اور فاتح ایغو کے علاوہ کسی اور متبادل کو خالی از امکان شمار کیا جاتا ہے۔ (۸۸)

حاصل مطلب، اختیاریت کے تحت کیے گئے فیصلے لاشعوری سطح پر طے ہوتے ہیں۔ لہٰذا انھیں نفسی جبریت کی بھیس بدلی شکل قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ فرائڈ اس ضمن میں انگریز ماہرِ علم الانسانیات ایڈورڈ ٹیلر کے اس خیال کا پورا پورا ہم نوا نظر آتا ہے۔ ''بنی نوع انسان کی تاریخ فطرت کی تاریخ کا جزو لاینفک ہے، اس لیے کہ ہمارے خیالات، ارادے اور اعمال ان قوانین سے موافقت رکھتے ہیں جو لہروں کی حرکت پر عملداری کرتے ہیں۔'' (۸۹)

پس، اختیاریت کا تصور عبث اور بیکار ہے۔ انیسویں صدی کی سائنس کے وضع کردہ نظریات کا قانونِ تعلیل جو جبریت فطرت پر عائد کرتا ہے، فرائڈ اسی کو انسانی فطرت کے اعمال پر لاگو کرتا ہے اور اسے نفسی جبریت سے موسوم کرتا ہے۔ اس کی تصدیق اس کے نظریۂ شخصیت میں دیکھی جا سکتی ہے، جیسے:

۱- ذہن کی طبوغرافی سہ گونہ تقسیم میں ایغو کی پوزیشن نفسی جبریت کو ثابت کرتی ہے۔ چونکہ ایغو کا مقابلہ تین آقاؤں سے ہے لہٰذا اڈ سے کشمکش کی صورت میں اڈ کا غلبہ عصابی تشویش، خارجی دنیا سے کشمکش کی صورت میں خارجی مہیجات کا غلبہ معروضی تشویش، سپر ایغو سے کشمکش کی صورت میں سپر ایغو کا غلبہ اخلاقی تشویش پیدا کرتے ہیں۔ ایغو سے نبرد آزما ایسی تشویشات آقاؤں کی جبلی توانائیوں کے تراکم اور مزاحمتی تراکم کے ردِعمل کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ ایسے ردِعمل نفسی جبریت کا ثبوت ہیں۔

۲- ذہن کے حرکی نظام میں نفسی توانائی کا اظہار اور منتقلی نفسی جبریت کو ظاہر کرتی ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ نفسی توانائی کسی نہ کسی جبلت کو اُبھارتی ہے جس سے احتیاج جنم لیتی ہے اور احتیاج سے اس کا مقصد متعین ہوتا ہے۔ مقصد کے حصول کے لیے مناسب اقدام کیے جاتے ہیں۔ ان اقدام کو عملی شکل دینے کے لیے قوتِ محرکہ بروئے کار لائی جاتی ہے۔ کسی بھی جبلت کو فعال بنانے کے لیے یہ چار پہلو نفسی توانائی کے مرہون منت قرار پاتے ہیں۔ نفسی توانائی کی قطعی مقدار ان پہلوؤں کو متعین کرتی ہے۔ دوسرے

لفظوں میں کمیتی مقداروں سے کیفیتی حالتوں میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ کمیت کی کمی بیشی کیفیت کے تغیرات کا باعث بنتی ہے۔ اس طرح نفسی توانائی کمیتوں کی وجہ سے نفسی کیفیتیں نفسی جبریت کا شکار ہیں۔ بطور جملہ معترضہ، انسانی فکر کی تاریخ کے اوراق پلٹائے جائیں تو پتہ چلتا ہے کہ آیونی مفکر، انیکسیمنز نے کائنات کی تشکیل کے متعلق اسی طرح کا اصول پیش کیا تھا جس کے مطابق ہوا کی کمیتی مقداروں کی کمی بیشی سے مادی اشیاء کی کیفیتی حالتوں میں تغیرات آتے رہتے ہیں۔(۹۰)

۳۔ ذہن کے معاشی پہلو سے نفسی جبریت کی تصدیق ہوتی ہے۔ معاشی پہلو سے مراد نفسی توانائی کو موقع محل کی مناسبت سے قابو میں رکھنا ہے۔ جبلتِ حیات اور جبلتِ مرگ دونوں کی موقع محل کی مناسبت سے تشفی ہوتی رہے تو متوازن شخصیت پنپتی ہے۔ اس کے برعکس، ان دونوں کی موقع محل کے مطابق نفسی توانائی کو قابو میں نہ رکھا جائے تو غیر متوازن شخصیت تشکیل پاتی ہے۔ جیسے، جبلتِ حیات کی نفسی توانائی لبیدو کے انعکاس کی شکلیں خودجنسیت، ہم جنسیت اور مخالف جنسیت میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ایڈی پس الجھاؤ اور الیکٹرا الجھاؤ کی تثبیت کے پس پردہ بھی بے قابو نفسی جبریت کا ہاتھ ہوتا ہے۔ بعینہٖ جبلتِ مرگ کی نفسی توانائی بے قابو ہوجائے اور اس کا رُخ باطن کی طرف ہو تو اذیت پسندی اور خارج کی طرف ہو تو اذیت کوشی کی غیر متوازن حالتیں جنم لیتی ہیں۔ ضمناً یہ ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ نفسی توانائی پر قابو پانا کوئی اختیاری فعل نہیں۔ اس کا دارومدار اس کے درپردہ ذہن کی طبوغرافی تقسیم اور اس کے حرکی نظام کی بالیدگی وروئیدگی پر ہوتا ہے۔

قصہ کوتاہ، نارمل، متوازن اور مستحکم شخصیت کا دارومدار نفسی جبریت پر ہے جہاں ذہن کے طبوغرافی، حرکی اور معاشی پہلو اپنی اپنی جگہ مناسب فعال ہوں اور نتیجتاً کسی بھی جبلت کی انتہا پسندانہ تشفی نہ کرتے ہوں اور نہ ہی خارج کے اخلاقی قواعد وضوابط کو انتہا پسندانہ طور پر اپناتے ہوں۔ سادہ لفظوں میں، ذہن کے سارے پہلو باطن کے تقاضوں اور خارج کے قواعد میں توازن اور ہم آہنگی لا سکتے ہوں۔ فرائڈ کے نزدیک، اس کی فہم سائنسی فکر کی مدد کے

بغیر ممکن ہی نہیں۔

زندگی کے عام روّیوں کو نفسی جبریت کے حوالہ سے دیکھنا اتنا کڑا مسئلہ نہیں، جتنا نفسی جبریت کا اطلاق اخلاقی روّیوں پر لاگو کرنا ہے۔ اخلاقیات کا مسئلہ خیر وشر، صائب وغیر صائب جیسے افعال کی واضح تمیز کا مسئلہ ہے۔ نفسی جبریت میں اس تمیز کو کیسے روا رکھا جائے۔ اس کے جواب میں فرائڈ کا نقطۂ نظر خاصا مابعد النفسیاتی نوعیت کا حامل ہے۔ اس کے ہاں نیکی بدی کا واحد اساسی منبع لاشعور کا نہاں خانہ ہے جو جبلتوں کے الاؤ سے پُر ہے۔ فرائڈ کے مطابق جبلتیں فی نفسہٖ اچھی ہوتی ہیں، نہ بُری۔(۹۱) یہ جب شعور کی سطح پر پہنچنا چاہتی ہیں تو شعوری ایغو ان میں اچھے برے کی تمیز کرتا ہے، جو اصل میں سماجی قوانین، مروجہ مذہب، خاندانی روایات اور فلسفیانہ خیالات کے مہیا کردہ اخلاقی قواعد وضوابط کی رُو سے نیکی بدی کے ٹھپے لگاتا ہے۔ ایغو کے علاوہ سپر ایغو بھی ان جبلتوں کی تمیز میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔ وہ احساسِ گناہ کی صورت میں ایک ضمیر کے روپ میں سرزنش کرتا ہے اور اخلاقی اصولی آدرش اپنانے کی صورت میں ایک ایغو آئیڈیل کے روپ میں شاباش دیتا ہے۔ آخرش، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اچھی بری قوتوں کے مابین تناؤ اصل میں اخلاقی اصولوں اور لاشعوری جبلتوں کے مابین ہوتا ہے۔(۹۲) اخلاقی اصولوں کے عین مطابق اور ایغو، سپر ایغو دونوں کی جانب سے بلا روک ٹوک شعور کی سطح پر پہنچنے والی جبلی خواہش کی تکمیل نیکی ہے۔ اس کے برعکس، اخلاقی اصولوں کے برخلاف اور ایغو، سپر ایغو دونوں کی روک ٹوک کے باوجود شعور کی سطح پر پہنچنے والی جبلی خواہش کی تکمیل بدی ہے۔ پس انسان اپنے اختیار سے نیکی بدی نہیں کرتا بلکہ نیکی بدی کے فعل ایغو، سپر ایغو اور اڈ کی جبلی خواہشوں کے درمیان کشمکش کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک لحاظ سے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ نیکی تکمیل خواہش کے حصول اور بدی تکمیل خواہش کے فقدان کا ثمر ہے۔

فرائڈ نفسی جبریت کا دعویدار ضرور ہے لیکن اس کے باوجود اس کے ہاں اختیاری افعال کی مستثنٰی صورت بھی دکھائی پڑتی ہے۔ اس زمرہ میں دو دعویٰ کیے جاتے ہیں۔

۱- تحلیل نفسی کے طریقۂ علاج کے دوران مریض اپنی مرضی سے خود کو معالج کے سپرد

کرتا ہے۔ اس کی مرضی کے بغیر یہ طریقۂ علاج چل ہی نہیں سکتا۔ اس جانب توجہ دلاتے ہوئے پروفیسر برنارڈ پوڈ سکا کا لکھنا ہے۔ ''فرائڈ'' آزادیٔ ارادہ'' کا حوالہ ایک واہمہ کے طور پر دیتا ہے، جہاں کوئی بھی لاشعور کے اثر سے کبھی نہیں بچ سکتا لیکن اُس نے محدود لحاظ سے خود کی رہنمائی کے امکان کو بھی رد نہیں کیا وگرنہ ایسے مریض کو بصیرت فراہم کرنے کی کوئی بات نہیں ہو پائے گی جس میں خود کی رہنمائی کے امکان کا فقدان ہو۔''(۹۳) ایسے مستثنیٰ احوال کی صورت میں بعض حضرات کے نزدیک فرائڈ کو کٹر نفسی جبریت کا حامی ٹھہرانا زیادتی ہوگا۔

۲۔ فرائڈ سائنسی روایت سے بے حد متاثر رہا۔ اس لیے اس نے ذہنی اعمال کو طبعی وفطری مظاہر کی مانند علت ومعلول کے پیمانے سے ناپنے کی کوشش کی۔ لیکن اپنی تحریروں میں وہ اس امر کا بھی اعتراف کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ تاحال اس بات کا پتہ نہیں چل سکا کہ کس طرح جسمانی توانائی نفسی توانائی میں ڈھلتی ہے۔ مثلاً طبعی آنکھ کی بصارت کا عمل کیونکر ادراک کی بصیرت پر محمول ہوتا ہے۔ اس کے متعلق فرائڈ کا سوانح نگار ارنسٹ جونز نے لکھا ہے۔ ''فرائڈ نے خیال کیا کہ نہ صرف ذہن اور مادہ دونوں کی بنیادی فطرت نامعلوم تھی بلکہ دونوں نوعیت میں اتنے بہ نفسہٖ مختلف تھے جیسے ایک کی شرائط پر دوسرے کے وظائف کی وضاحت کو منتقل کرنے کی منطقی غلطی کی جائے۔ نہ ہی وہاں اک دوجے کے بلاواسطہ تعلق کی وضاحت کرنے کا کوئی اشارہ موجود تھا۔ کیسے آنکھ کے پردہ شبکیہ میں کسی صورت یا روشنی کے ادراک کے باعث انگیزش پیدا ہوسکتی ہے، یہ نارسا معمہ تھا۔''(۹۴) لہٰذا فرائڈ کے تمام تر سائنسی میلان کے باوجود اس کے ایسے فکری ابہام کی موجودگی میں بعض حضرات اپنی دانست میں اُسے کٹر نفسی جبریت کا دعویدار ٹھہرانے کے حق میں نہیں۔

اقبال کا اندازِ فکر

اقبال کے نزدیک جبر وقدر کا مسئلہ تکمیلِ نفس سے متعلق ہے۔ اس کا حل تکمیلِ خواہش میں

ڈھونڈنا درست نہیں کیونکہ تکمیلِ خواہش بذاتِ خود کوئی منزل نہیں بلکہ تکمیلِ نفس کا محض مؤثر ترین وسیلہ ہے۔ تکمیلِ خواہش کی خاطر موزوں اور مناسب اعمال و وظائف کا انتخاب اور چناؤ کیا جاتا ہے جو لاشعوری جبلتوں کے ٹکراؤ کا خودکار ردِ عمل نہیں ہوتا۔ اس کا ملکہ متناہی خودی کو حاصل ہے جو انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی اور انائے فعال کی طبعی زندگی کے حسین امتزاج سے عبارت ہے۔ انائے فعال کی طبعی زندگی قوانینِ فطرت کی پابند ہے کیونکہ زمانِ متسلسل کے ڈھانچہ میں ڈھلی ہے لیکن انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی پر فطری قوانین کی کوئی قدغن نہیں کیونکہ زمانِ خالص سے وابستہ ہے۔ اس اعتبار سے بحیثیت مجموعی متناہی خودی کی زندگی جبر و اختیار کی کشمکش کا شکار رہتی ہے۔ انائے فعال کی طبعی زندگی کے تقاضے انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی کے تقاضوں سے اُلجھتے ہیں تو بادی النظر میں متناہی خودی کا حال فرانسیسی خواں فلسفی ژاں ژاک روسو کے اس قول کے مصداق معلوم ہوتا ہے، ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے مگر وہ ہر کہیں پابہ زنجیر ہے۔''(۹۵) اقبال کے خیال میں ژرف نگاہی سے جانا جائے تو معاملہ ایسا نہیں ہے۔ انسان آزاد پیدا ہوتا ہے لیکن اپنی قوتِ اختیار سے اپنے پاؤں میں پڑی زنجیروں کو ممکنہ حد تک توڑ سکتا ہے۔ انائے فعال کی طبعی زندگی اگرچہ جبلتوں اور جذبوں کی شدت سے رنگین ہے لیکن اس کی تشفی اور تکمیل کا فیصلہ انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی سے جڑتا ہے۔ نفسیاتی زندگی طبعی زندگی کے تقاضوں کو اپنے دائرہ اختیار میں لے آئے تو طبعی زندگی کا جبر ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن اگر طبعی زندگی نفسیاتی زندگی کے تقاضوں پر حاوی ہو جائے تو نفسیاتی زندگی کی اختیاریت زائل ہو جاتی ہے۔ انائے بصیر اور انائے فعال کے مابین بالترتیب نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کے تقاضوں کی رسہ کشی متناہی خودی کا ایسا کھیل ہے جس میں طبعی زندگی کی جیت جبریت اور نفسیاتی زندگی کی جیت اختیاریت پر منتج ہوتی ہے۔ متناہی خودی کی ساری زندگی اسی قسم کی رسہ کشی کے کھیل میں گذرتی ہے۔ استقرائی علم کی بصیرت انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی کو وہ قوت بخشتی ہے جس کی بناء پر وہ طبعی زندگی کے تقاضوں پر تصرف حاصل کرسکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ متناہی خودی جبلتوں اور جذبوں سے لبریز ہوتی ہے لیکن استقرائی علم کی قوت اسے ان غیر عاقلانہ تصورات جیسے جادو، ٹونے ٹوٹکے، اساطیری تصورات، توہم پرستی، تعصّبات، وغیرہ سے آزاد کر دیتی ہے جو

جبلتوں اور جذبوں کے سبب گھڑ لیے گئے ہوتے ہیں۔ متناہی خودی کو استقرائی علم کے زور پر اپنے ماحول کو مسخر کرنا مشکل نہیں رہتا۔ اقبال نے بالکل بے لاگ لکھا ہے۔ ''انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے۔ وہ اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقلِ استقرائی کی بدولت۔''(۹۶)

پس استقرائی علم کے زور پر انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی انائے فعال کی طبعی زندگی پر غالب آسکتی ہے۔ ظاہری طور پر اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم نیکی ہے۔ کیونکہ علم جاننے کے مترادف ہے اور جاننے سے نفسیاتی زندگی طبعی زندگی کے شر کو خیر میں بدل سکتی ہے۔ یونانی فکر کی تاریخ میں سقراط کا مؤقف یہی تھا کہ صحیح معنوں میں نیکی صرف اسی وقت کی جاسکتی ہے جب اس کا واضح ترین مفہوم معلوم ہو۔ لیکن اقبال کے حوالہ سے نیکی کو علم کے مترادف قرار دینا ادھورا سچ ہوگا۔ نیکی کے ٹھیک ٹھیک مفہوم کو جان لینا ہی کافی نہیں، اس کے مطابق عمل کرنا بھی ضروری ہے۔ کامل سچ کا معیار ہی یہ ہے کہ صحیح جان کر عین اس کے مطابق عمل کیا جائے۔ سقراط علم کو نیکی کے مترادف قرار دے کر اسے حق الیقین کی نظری حد تک لے گیا جہاں افلاطون کے جامد وساکن نظریۂ امثال کی مانند ابدی مسرت سے ہمکنار ہوا جاسکتا ہے لیکن عملاً کچھ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے مقابل، اقبال کی متناہی خودی کوئی جامد وساکن تصور نہیں۔ اس کی ابدی مسرت کا تعلق اس کے نظری علم کی عملی شکل میں پنہاں ہے جہاں حقیقت افلاطون کے مجرد امثال کی طرح نہیں بلکہ مقرون طبعی ونفسیاتی زندگی کی طرح منکشف ہوتی ہے۔ علم وعمل سے تشکیل پانے والی شخصیت کا توازن اور استحکام لاشعور کی خواہشات کے باہمی تصادم یا اصولِ لذت اور اصولِ حقیقت کی چپقلش کی صداقت کو جاننے سے قائم نہیں ہوتا بلکہ شخصیت کے بطن البطون خودی کو استحکام بخشنے والے عوامل کو اپنانے اور اسے ضعیف کر دینے والے عوامل کو چھوڑنے پر قائم ہوتا ہے۔ خودی کو استحکام بخشنے والے عوامل اخلاق کی ایجابی قدروں اور اسے ضعیف کر دینے والے عوامل اخلاق کی سلبی قدروں سے پہچانے جاتے ہیں۔ ان اقدار کا صحیح فہم اور ان کے مطابق عمل پیرا ہونا شخصیت کا اصل مقصود ہوتا ہے۔ طبعی اور نفسیاتی زندگی میں رسہ کشی کا کھیل گویا اخلاق کی ایجابی اور سلبی اقدار کو اپنانے اور چھوڑنے پر مبنی ہے۔ ضمناً اقبال کے ہاں، انائے بصیر کی نفسیاتی

زندگی اور انائے فعال کی طبعی زندگی کے مابین توازن کا معاملہ اسپنوزا کے فطری توازن کے تصور سے چنداں مختلف ہے۔ اسپنوزا کے فطری توازن میں نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کی متوازیت موجود ہے جو باہم دگر مدغم نہیں جبکہ اقبال کے ہاں حیات، مادہ، نفس، سب کے سب باہم دگر مدغم ہیں۔ دراصل شخصیت کا توازن نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کی بدولت قائم نہیں ہوتا بلکہ ان سے وابستہ ایجابی اور سلبی اقدار کے عوامل کو اپنانے اور چھوڑنے سے ہوتا ہے۔

نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کی جنگ میں نفسیاتی زندگی کی فتح خیر اور طبعی زندگی کی فتح شر کا سبب بنتی ہے۔ ایک طرف رابرٹ براؤننگ جیسے مفکر زندگی میں خیر کا پلڑا بھاری محسوس کرتے ہیں اور اس بنا پر رجائیت پسندی کو کائنات کا ہدفِ آخر قرار دیتے ہیں۔ دوسری طرف آرتھر شوپنہار جیسے مفکر زندگی میں شر کا پلڑا بھاری محسوس کرتے ہیں اور اس بنا پر قنوطیت پسندی کو کائنات کا ہدفِ آخر قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کے نظریاتی مخالفین کے برخلاف اقبال کے نزدیک زندگی میں خیر اور شر دونوں کو ایک دوسرے پر تفوق حاصل نہیں، البتہ دونوں ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کے چکر میں لگاتار کوشاں ہیں۔ خیر اور شر کی باہمی چپقلش چلتی رہتی ہے۔ اس بنا پر کائنات کا ہدفِ آخر مصلح پسندی ہے۔ اقبال کا لکھنا ہے۔ ''انسان عمل صالح اور قوائے طبیعی کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے، رجائیت کی ہیں، نہ قنوطیت بلکہ فلاح کی، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس اُمید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔''(۹۷)

متناہی خودی کائنات کی وہ آس ہے جو طبعی زندگی کے شر کی جبریت کو خیر کی اختیاریت میں ڈھال سکتی ہے۔ اختیاریت کا مفہوم اس امر کا متقاضی ہے کہ متناہی خودی اپنی رضا اور رغبت سے کسی ایسی نصب العین کی پیروی کرے جس کو کسی ماورائی لامتناہی خودی کی مشیت سے طے کیا گیا ہو۔ اس حساب سے خیر کا منبع متناہی خودی سے ماوراء اُس لامتناہی خودی سے پھوٹتا ہے جس کی بدولت اخلاقی نصب العین کا تعین کیا جاتا ہے اور شر کا منبع متناہی خودی کی طبعی حالتوں میں تحلیل ہے کہ جہاں سے اس کا خمیر اُٹھتا ہے۔ اس نسبت سے، خیر کے چناؤ کا مطلب شر کی قوت پر تصرف حاصل کرنا ہے جو باطنی قوت کے بغیر ممکن نہیں۔ شر کی قوت رکھنے کے باوجود اس پر قابو

پانا اور اس سے حتی الوسع گریز کرنا خیر کی قوت کو استعمال کرنے سے زیادہ مشکل اور اہم طلب بات ہے۔

متناہی خودی کی اختیاری کاوش کی لازمی شرط فکر وعمل کی درست جہت کا موزوں تعین ہے جس کے تحت ایجابی اور سلبی اخلاقی اقدار میں تمیز کی جاتی ہے۔ متناہی خودی کی ساری زندگی فکر وعمل سے مزین ہے لہٰذا اس کے ابتدائی دور کو کسی نرم ونازک کونپل کی طرح تصور نہیں کیا جاسکتا جو بقیہ زندگی کے نفسی روّیوں کے رُخ کو کسی تنومند تنے کی طرح متعین کر دیتا ہو۔ زندگی لحظہ بہ لحظہ تغیرات کا شکار ہے۔ لہٰذا شخصیت کے استحکام کی جڑوں کو زندگی کے ابتدائی ایام میں ڈھونڈ نا عبث ہے۔ بالفرض ابتدائی زندگی کا دور گناہوں کی نذر ہو گیا تو اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ باقی زندگی اسی کی چھاپ میں گذرے گی۔ توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ سچی توبہ سے زندگی کو کبھی بھی بالکل ویسے پاک صاف کر کے طمانیت قلب حاصل کیا جاسکتا ہے جیسے پیدائش کے وقت نوزائیدہ بچہ معصوم اور خطاؤں سے پاک ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے لاشعور کی مبطون خواہشات کا انعکاس ایغو اور سپر ایغو کی صحیح تشکیل اور بالیدگی پر منحصر نہیں بلکہ متناہی خودی جیسے بطن البطون کے اس مسلسل عمل پر ہے جس کا ہر لحظہ ورُخ لامتناہی خودی کی مشیت کے حصول کی طرف مبذول ہو۔ مسلسل عمل سے مراد زندگی کی تسخیر کے لیے انسان کا خود کو منظم کرنا ہے تاکہ کائنات کے قوانین سے متصادم ہونے کی صورت میں اس کے سامنے سرِتسلیم خم نہ کیا جاسکے۔ انسان کی تمام تر ترقی اسی بات میں پنہاں ہے۔ اقبال نے عمل کے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے کہا،

''انسانی زندگی کا مقصدِ اُولیٰ عمل ہے۔ قرآن حکیم میں جہاں یہ ارشاد ہوا ہے کہ جن اور انسان کی تخلیق کا مقصد خدا کی عبادت کرنا ہے۔ وہاں عبادت کا مطلب عمل ہے۔ چھوٹے پیمانے پر ہر انسان خالق ہے اور ان تخلیقی قوتوں کو ختم کرنا ایک زبردست گناہ ہے۔ رسولِ اقدسؐ کی اس دنیا میں تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ یہ خیر ہے اور وہ شر ہے۔ کامیابی اور ناکامیابی کا خیال کیے بغیر جدوجہد جاری رکھو۔''(۹۸)

اقبال کے نزدیک فکر پر مبنی عمل کو ذہن کے متصادم جبلات ومحرکات کا حاصل جمع شمار کرنا زیادتی ہوگی جہاں غالب جبلت ومحرک عمل کے روپ میں احاطۂ شعور میں ورود کرتا ہو۔ اس کا

ایقان ہے کہ اس طریقہ سے اختیاری عمل کو باطنی جبلات ومحرکات کے ردِعمل میں تحویل کر دینا، دراصل طبعی علوم کے غلامانہ اتباع کا نتیجہ ہے۔ فکر پر مبنی عمل وہ ہوتا ہے جو کسی غرض وغایت کا حامل ہو، اختیاری نوعیت کا ہو، مستقبل کے کھلے امکانات رکھتا ہو اور اَز رُوئے عضویات اس کی تشریح ممکن نہ ہو۔ چونکہ زندگی کا واسطہ انتہائی پیچیدہ ماحول سے پڑتا ہے اس لیے بامرِ مجبوری متناہی خودی کو اپنے گرداگرد ماحول سے متعلق ایک ایسی خودساختہ تعبیر کرنی پڑتی ہے جو نظامِ تعلیل کی میکانکیت کے بھیس میں قابلِ مدرک ہو اور ایسی تعبیر کا منتہی ومقصود اپنے ماحول کا صحیح فہم اور اس پر تسخیر کرنا ہوتا ہے۔ (۹۹) لیکن جو اپنے ہی خودساختہ خیال کے تحت نظامِ تعلیل کو ذہن کی بناوٹ پر لاگو کر کے یہ طے کر بیٹھے کہ عمل ذہن کی عمیق تہوں کے جبلات ومحرکات کے تصادم کا ردِعمل ہے تو اس کی حالت اس مکڑی جیسی ہوگی جو اپنے ہی بُنے ہوئے جالے کے تانے بانے میں اُلجھ کے رہ جائے۔ وگرنہ حقیقت تو ایک کل کی طرح ہوتی ہے جس کے اجزا کو اَز رُوئے منطق ایک دوسرے سے الگ تھلگ کر کے قابلِ فہم بنالیا جاتا ہے تاکہ ان کے آپسی تعلق آشکار ہو سکیں۔ اختیاری عمل کے مفہوم کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے اقبال نے قرآن حکیم کی ان دو آیات کا حوالہ دیا ہے:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ ۚ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۙ (۱۸:۲۹)

صاف کہہ دو کہ یہ حق ہے تمھارے رب کی طرف سے، اب جس کا جی چاہے مان لے اور جس کا جی چاہے انکار کردے۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ ۚ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ۭ (۱۷:۷)

دیکھو! تم نے بھلائی کی تو وہ تمھارے اپنے ہی لیے بھلائی تھی اور برائی کی تو وہ تمھاری اپنی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی۔

پس اختیاری عمل متناہی خودی کے اپنے بس میں ہے، وہ اسے جتنا چاہے گھٹائے جتنا چاہے بڑھائے۔ اس ضمن میں اقبال نے اوقاتِ صلوٰۃ کی پابندی کا حوالہ دیا کیونکہ پنجگانہ نماز کی ادائیگی اپنی ذات پر قابو پانے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ نیند اور کسبِ معاش کی میکانکی کیفیت سے محفوظ رکھتی ہے۔ اور اسی بنا پر اُس نے یہ نکتہ اخذ کیا۔ ''صلوٰۃ سے اسلام کی ایک

غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اوراس کی بجائے آزادی و اختیار حاصل کرے۔''(۱۰۰)

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے دعا کے مفہوم سے متعلق تین نظریات ۱۰۱ پیش کیے ہیں۔ ان کا مختصراً تذکرہ کرنا ضروری ہے تاکہ اقبال کا مؤقف مزید واضح ہوجائے۔

۱- دعا کا تجسیمی نظریہ

اس کے مطابق دعا کی مدد سے معجزات رونما کیے جاسکتے ہیں جیسے، دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رُخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور سراسر غیر اسلامی ہے۔

۲- دعا کا ہمہ اوستی نظریہ

اس کے مطابق دعا کی مدد سے حاجات پوری کی جاسکتی ہیں مگر اس کا بنیادی قضیہ یہ ہے کہ خدا سب کی حاجات سے پہلے ہی باخبر ہے۔ وہ دعا مانگنے والے کی مرضی سے نہیں بلکہ اپنی مرضی سے ان کو پورا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اس تصور کا سقم یہ ہے کہ اس میں خدا بندے پر اس طرح مسلط معلوم ہوتا ہے جیسے کہ بندے کی خودی خدا کے حضور ختم ہو کر رہ گئی ہو۔

۳- اقبال کا نظریۂ دعا

اس کے مطابق دعا کی مدد سے انسان اپنی حاجات خدا کے حضور رکھتا ہے۔ وہ اس کی حاجات سنتا ہے اور یوں اس کی خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔ خدا اور بندے میں ایسا رشتہ قائم ہوجاتا ہے جس سے انسانی جذبات اور ارادوں میں تسکین اور تشفی کا پہلو برآمد ہوتا ہے۔

اقبال اپنے نظریۂ دعا کی بدولت اس نتیجہ پر پہنچا۔ ''یہ انکشاف وتجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لیے نفئ ذات ہی کا لمحہ اثبات ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔''(۱۰۲) یہی وجہ ہے کہ انسان فطرت کے ہاتھوں مجبور ہونے کے باوجود اپنی قوتِ ارادی سے محدود تبدیلیاں رونما کرسکتا ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند[103]

الغرض، اقبال متناہی خودی کو جبلات، موروثی میلانات، خارجی حالات و تفکرات کا پیچیدہ نظام خیال کرتے ہوئے اسے سیرت اور کردار کی شکل دیتا ہے جس میں آزادی اور ارادے کا عنصر اس کی جان ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے، قدیم دور کے انسان کی بھوک اور جنسی اشتہاء ویسی ہی تھی جیسے آج کے انسان کی ہے۔ لیکن قدیم دور کا انسان اپنی بھوک کچا گوشت چبا کر اور جنسی اشتہاء موجودہ اخلاقی پابندیوں سے ہٹ کر پوری کرتا تھا۔ جب کہ آج کا انسان اپنی بھوک گوشت پکا کر اور جنسی اشتہاء مروجہ اخلاقی پابندیوں کے تحت پوری کرتا ہے۔ جبلتوں پر خارجی ماحول کا اثر فکر کے زیرِ اثر رونما ہو تو صورتِ حال آج کے انسان کی بنتی ہے وگرنہ فکر سے آزاد وہ وحشی اور جنگلی نما ٹھہرتا ہے۔ جبلتیں موروثی طور پر وہی کی وہی رہتی ہیں لیکن ماحول کے اثرات سے سیکھتے سیکھتے انسان اس احساس اور تفکر کو پیدا کر لیتا ہے جس سے وہ اپنی احساسِ ذمہ داری سے باخبر ہو جاتا ہے اور نتیجتاً ایسی سیرت کے قالب میں ڈھل جاتا ہے جو اسے اس کی پہچان کراتے ہوئے انسانِ کامل بنا ڈالتی ہے۔ متناہی خودی کا عمل یہاں فکر سے بھی بڑھ جاتا ہے کیونکہ بقول اقبال، ''فرض کیجیے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ہی تو ہوگا کہ ہمارا فہم و خرد گمراہ ہو جائے لیکن ایک ناسزا فعل کے ارتکاب سے تو ہماری ساری ہستی قعرِ مذلت میں جا گرتی ہے۔ بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ 'خیال' سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، برعکس اس کے 'عمل' کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے۔''[104]

شخصیت کا منتہیٰ

شخصیت کے منتہیٰ سے مراد اس کے بقائے دوام کے بارے میں انکار یا اقرار کا فیصلہ کرنا ہے جس سے یہ واضح ہو سکے کہ آیا شخصیت کا انجام عدمِ محض ہے یا اس کے بقا کی کوئی گنجائش موجود ہے۔ لاریب، انسان جینے اور مرنے کے درمیان شعور کے قوسین میں مقید، کسی

نہ کسی عقیدہ پر مبنی زندگی بسر کرتا ہے جس کا تار و پود، سماجی روایات، اساطیر، سائنسی فکر، مذہب یا ذاتی فلسفہ سے بُنا ہوتا ہے اور ہر کوئی اپنے عقیدے کو حرفِ آخر قرار دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ طے کرنا آساں نہیں رہتا کہ کون حق پر ہے۔ زندگی کے فلسفے اسی دُبدھا کے حامل ہیں۔ عموماً موت کے بارے میں دو طرح کے تصور مستعمل ہیں:

۱- عدمیت: اس کے مطابق شخصیت کا منتہی حیات کا مکمل اور یکسر خاتمہ ہے۔

۲- دوامیت: اس کے مطابق شخصیت کا منتہی عارضی دنیاوی سے ابدی اُخروی زندگی میں منتقل ہو جانا ہے۔

ان دونوں نقطۂ ہائے نظر کے حامی اپنے اپنے نظریہ کے حق میں بڑے ٹھوس اور وزنی دلائل پیش کرتے ہیں۔ ان مفکرین کے بنیادی استدلال کو مدنظر رکھتے ہوئے انتہائی اختصار کے ساتھ ان دونوں نقطۂ ہائے نظر سے علیحدہ علیحدہ تعرض کرتے ہیں تا کہ فرائڈ اور اقبال کے مؤقف واضح ہو سکیں۔

۱- عدمیت کا تصور: اس سے مراد انسانی زندگی کا یکسر خاتمہ ہے اور حیات بعد الموت کو جاری و ساری خیال کرنا محض فکری مغالطہ ہے۔ اس تصور کے حامی دہریت کے مؤید ہیں۔ اس ضمن میں بعض لسانی مفکرین کے نزدیک، حیات بعد الموت کا تصور لغو ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ جس طرح مربع دائرے کا تصور منطقی لحاظ سے محال ہے، اسی طرح حیات بعد الموت کا تصور بھی ممکن نہیں۔ اگر اپنی زبان میں احتیاط برتی جائے تو ایسے لغو تصورات سے بچا جا سکتا ہے۔ مثلاً، برطانوی لسانی تجزیہ کار، اینٹی فلو[۱۰۵] نے وضاحت کی ہے کہ انگریزی لفظ "survive" کا مطلب ہے ''بچ نکلنا''۔ اب یہ لفظ موت کے منہ سے نکلنے والوں کے لیے تو استعمال ہو سکتا ہے لیکن موت کے منہ میں چلے جانے والوں کے لیے اس کا استعمال بے معنی ہے۔ موت کے منہ سے نکلنے کا مطلب ہی بچ جانا ہے لیکن موت کے منہ میں چلے جانے کا مطلب بچ جانا نہیں، اس صورت میں اس لفظ کا استعمال بے معنی ہوگا۔ برطانوی لسانی مفکر لڈوگ وٹگن سٹائن کا کہنا ہے، ''حیات بعد الموت جیسے لفظ تب ہی ممکن ہیں جب زبان چھٹی پر چلی گئی ہو۔''[۱۰۶]

اس طرح فطرتیت پسند مفکرین بھی حیاتی تسلسل کے انقطاع کے قائل ہیں۔ وہ زندگی کے لیے ذہن اور شعور کی بندش کو لازم سمجھتے ہیں جو نظامِ عصبی سے وابستہ تصور ہیں۔ ان کے خیال میں نظامِ عصبی کی معدومیت کے ساتھ ذہن اور شعور کی معدومیت لازم ٹھہرتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ زندگی کا یکسر خاتمہ ہے۔ برطانوی مفکر برٹرینڈ رسل (۱۰۷) کی رائے میں، جسمانی ساخت منتشر ہو جائے تو ذہن اور شعور کا شیرازہ بھی بکھر جاتا ہے۔ حیات بعد الموت کے بارے میں اس کا مؤقف ہے کہ ایسا عقیدہ انسان کے اندر موت کے خوف اور جذبۂ خودستائی کا حاصل ہے اور بس۔ گویا موت کے خوف پر قابو پانے کی خاطر انسان نے حیات بعد الموت کا تصور گھڑا ہے اور اپنے جذبۂ خودستائی کی تسکین کی خاطر وہ موت کو فنائے محض ماننے کو تیار نہیں بلکہ اسے ایک دائمی زندگی کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔

دراصل، سائنسی سوچ کے پروان چڑھنے سے ماورائے فطرت تصورات کی نفی کا رجحان عام ہوا اور اسی کے سبب حیات بعد الموت کے تصور سے بھی انحراف کیا گیا۔ اب چونکہ موت سے فرار لاحاصل ہے اور اس کا ذاتی تجربہ ناقابل بیان ہے۔ اس لیے سائنسی فکر کے پاس ایسا کوئی جواز نہیں کہ وہ حیات بعد الموت کا اثبات کر سکے۔ جو مفکر موت کے تصور سے جڑے مسائل کو سرے سے بے معنی خیال کرتے ہیں اور اُن کے مناسب حل کے لیے ہر طرح کی کوشش کو لاحاصل سمجھتے ہیں، اُن کا حال معروف چینی مفکر کنفیوشس کے اس قول کے مصداق ہے، ''مجھے زندگی کے بارے میں یہی پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کیا ہے تو مجھے موت کے بارے میں کیا پتہ چل سکتا ہے۔''(۱۰۸) اس ضمن میں بعض مؤرخین فلسفہ کی رُو سے، موت کے مسئلہ سے لاتعلقی کا رجحان ڈچ فلسفی، اسپنوزا کے فلسفہ کے زیر اثر پروان چڑھنا شروع ہوا اور انیسویں صدی کے وسط تک پہنچتے ہوئے جب کہ ہر طرف سائنسی تحقیقات اور اثباتیت کا دور دورہ تھا۔ اس رجحان نے موت کے مسئلہ سے مکمل انحراف کی شکل اختیار کر لی۔ اور اس سینار یو میں یہ کہا جانے لگا کہ بیسویں صدی میں 'موت مر گئی۔'(۱۰۹) لیکن ناقدین کا مؤقف ہے کہ جس طرح لاادریت کو دہریت کے فکری دائرے سے باہر نہیں رکھا جاتا بعینہٖ موت کے مسئلہ سے پہلوتہی کرنے والوں کو بھی عدمیت کے نقطۂ نظر سے باہر نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ فرار اور پہلوتہی کا راستہ

اوّل تو صحت مند سوچ کا غماز نہیں، دوسرے، حیات بعد الموت کے اقرار سے گریز عدمیت کی ہی بھیس بدلی ہوئی شکل ہے۔

۲- دوامیت: اس سے مراد زندگی کا ایسا خاتمہ ہے جہاں مرنے کے بعد بھی زندگی کو جاری وساری خیال کیا جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامی الٰہیات کے مؤید ہیں۔ دوامیت کا تصور دو نکات پر محیط ہے۔ ایک، مرنے کے بعد انسان ابدی طور پر زندہ رہے۔ دوسرے، مرنے کے بعد انسان کی بطور ذی شعور ہستی خود کی پہچان قائم رہے۔ ان نکات کے سبب اسے مزید دو ذیلی تصورات میں بانٹا گیا ہے۔

۱- فنا کا تصور: اس سے مراد مرنے کے بعد حقیقتِ مطلق کی وحدت میں گم ہونا ہے۔

۲- بقا کا تصور: اس سے مراد مرنے کے بعد حقیقتِ مطلق سے الگ اپنا ذاتی یا اجتماعی لحاظ سے تشخص برقرار رکھنا ہے۔ ذاتی تشخص کے عقیدہ کو ''ذاتی بقا'' اور اجتماعی تشخص کے عقیدہ کو ''اجتماعی بقا'' سے عبارت کیا جاتا ہے۔

دوامیت کا تصور بہت پرانا ہے جو قدیم قصہ کہانیوں، اساطیر، مذاہب اور فلسفہ کے مکاتب میں نت نئے جواز لیے نمودار ہوا۔ اس تصور کی خاص بات یہ ہے کہ اس کے ماننے والے کسی نہ کسی رُوپ میں کسی نہ کسی الوہی ہستی کے وجود کو ضرور تسلیم کرتے ہیں۔ اسی لیے برطانوی مفکر ڈیوڈ ہیوم جیسا دہریہ اور متشکک بھی یہ مانتا ہے کہ بقائے دوام کا تصور صرف مذہب سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔[۱۱۰] یونانی، مصری، بابلی، چینی، ہندوستانی، ایرانی، ادوار کے قدیم دیومالائی قصوں سے لے کر جدید ادوار کے مذاہب اور فلسفے، حیات بعد الموت اور شخصی بقائے دوام کو کسی نہ کسی روپ میں کہیں نہ کہیں کسی ماورائی مطلق ہستی سے ضرور جوڑتے ہیں تاکہ دنیاوی زندگی کے مسائل ومصائب اور جبر واستحصال کا پورا پورا عدل مل سکے۔ قدیم زمانے کے باسیوں میں ماورائی ہستی کا خوف موجود تھا کیونکہ وہ بیماری، آفاتِ سماوی اور موت تک کو اس کے غصہ اور ناراضگی پر محمول خیال کرتے تھے۔ اس لیے ان کے مطابق، یہ سمجھنا کہ موت کا تصور خود کی موت سے وابستہ انسان کا خوف ہے، سراسر عبث ہے۔ حیات بعد الموت کا تصور اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ اس سے اُس کے مستقبل کی آرزوؤں، آدرشوں اور عدل وانصاف کے تقاضوں کا

سلسلہ جڑا ہے۔ لہٰذا جو مفکرین موت کے تصور کو محض عدمیت پر محمول گردانتے ہیں، اُن کا زاویۂ فکر درست نہیں۔

بے شک حیات بعدالموت کی تحقیق سائنسی فکر کے مشاہدات و تصدیقات کے دائرے سے باہر ہے لیکن ماورائی نفسیات کی تحقیقات سے بلاواسطہ یا بلواسطہ طور پر حیات بعدالموت کی کسی حد تک تصدیق ہوئی ہے۔ لندن میں نفسی تحقیق کی سوسائٹی نے ورائے احساس، خیال رسانی، حرکت بہ عملِ روح اور طلبی ارواح پر متعدد تحقیقات اور رپورٹوں کو باقاعدہ مدوّن کر کے شائع کیا ہے۔ (۱۱۱) ماورائی نفسیات سائنسی حقائق کا درجہ حاصل بھی کر لے، تب بھی دوامیت کا صحیح علم محض ماورائے عقل ذریعہ ہائے علم سے ممکن ہے۔ اس حوالہ سے وجدان کی ضرورت ازبس ہے۔ جہاں تک لسانی تجزیے کی رُو سے حیات بعدالموت کے تصور کو رد کرنے کا جواز پیش کیا جاتا ہے، اس ضمن میں ڈاکٹر نعیم احمد کی دلیل بہت عمدہ ہے کہ شعور اور ذہن کے کئی اُفق ایسے ہیں جن کا احاطہ منطقی فکر کے لیے ممکن نہیں، جیسے ایک شاعر متناقض جذبات واحساسات کا ایسا شعور رکھتا ہے جو منطقی زبان و بیان کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ہر مسئلہ کو لسانی تجزیوں کے حوالے سے پرکھنا نامناسب ہے۔ (۱۱۲) ویسے الٰہیاتی مفکرین یہ مانتے ہیں کہ موت سے آگہی ایک داخلی وجدان کی صورت میں ہر انسان کی شخصیت میں موجود ہے۔ اگر یہ نکتہ مان لیا جائے تو اس حوالہ سے برطانوی پروفیسر پرینگل پاٹیسن کا کہنا بجا ہے، ''شخصیت موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے۔'' (۱۱۳)

اس مقام پر فرائڈ اور اقبال کے تصورِ موت کو جاننے سے پیشتر ضمنی طور پر یہ مدنظر رکھ لینا ضروری ہے کہ موت کے وقوع پذیر ہونے کے بارے میں دو نظریے موجود ہیں۔

۱۔ موت ایک منزل ہے جو خارج میں کسی واقعہ کی صورت میں وقوع پذیر ہوگا۔ دنیاوی زندگی اپنے مستقبل کے سفر میں اسی منزل کی جانب گامزن ہے۔ جب زندگی کا سفر اس نقطۂ مقام پر پہنچتا ہے جہاں موت نے وقوع پذیر ہونا ہے، وہاں دنیاوی زندگی ختم ہوجاتی ہے۔ اور یہ وہ مقام ہے جو عدمیت کے حامیوں کے نزدیک، انقطاعِ حیات ہے لیکن دوامیت کے حامیان کے ہاں، اُخروی زندگی کا آغاز ہے۔ ایسا تصورِ موت، موت کا خارجی تصور ہے جہاں موت باہر سے وارد ہوتی ہے۔

۲- موت کوئی منزل نہیں بلکہ دنیاوی زندگی کی شریکِ ہم سفر ہے اور اُس کے ساتھ ہر دم پیہم نبرد آزما ہے۔ موت گویا زندگی کا مستقبل نہیں بلکہ اس کے حال میں اس کے ساتھ شامل ہے۔ زندگی اور موت کی باہمی کشمکش میں جب تک زندگی کا غلبہ رہتا ہے، موت اپنی جنگ لڑتی رہتی ہے اور جس لمحہ موت غلبہ حاصل کرتی ہے، وہاں دنیاوی زندگی ختم ہوجاتی ہے۔ اور یہ وہ مقام ہے جو عدمیت کے حامیوں کے نزدیک، انقطاعِ حیات ہے لیکن دوامیت کے حامیان کے ہاں، اُخروی زندگی کا آغاز ہے۔ ایسا تصورِ موت، موت کا داخلی تصور ہے جہاں موت اندر سے وارد ہوتی ہے۔

فرائڈ کا اندازِ فکر

فرائڈ کے نزدیک موت کا تصور عدمیت کے مترادف ہے۔ وہ موت کو حیات کے تسلسل کا انقطاع مانتا ہے۔ اُس کے نزدیک، موت کا تصور دوسروں کی موت کے حوالہ سے اُس وقت بنتا ہے جب کسی کو موت آتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ فلاں مر گیا۔ اگرچہ یہ حقیقت اظہر من الشّمس ہے کہ موت سے فرار لاحاصل ہے اور اس قدر لازم ہے کہ اسے مدنظر رکھتے ہوئے یہ جرمن کہاوت گھڑی گئی ہے، ''جو بھی سوچو ایسے سوچو جیسے ہم موت کے بارے میں سوچتے ہیں۔''(۱۱۴) مطلب، اتنے وثوق سے سوچو، جیسے مرنا ہے۔ بے شک، موت کا تصور یقین کی علامت ہے لیکن اس کے باوجود انسان اپنی موت کو طاقِ نسیاں میں رکھتا ہے۔ اس سے غافل رہتا ہے۔ اپنی موت کا تصور ہی نہیں بنا پاتا کیونکہ اس کا خود کی موت کا تصور قائم کر لینا محال ہے۔ فرائڈ کے مطابق اپنی موت کے تصور کو قائم کرنے کا مطلب ہوگا کہ دوسروں کے ساتھ تماشائی بن کر خود کی موت کا نظارہ کیا جائے۔ وہ لکھتا ہے، ''بلاشبہ اپنی موت کا تصور کرنا محال ہے اور جب کبھی ہم اسے جاننے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں لگ سکتا ہے کہ ہم تماشائی کے طور پر واقعی زندہ بچ گئے۔''(۱۱۵) انسان اپنی حیات کا انقطاع نہیں چاہتا لہٰذا موت کی حقیقت سے پہلوتہی کرتا ہے۔ لیکن موت برحق ہے اس کی عدمیت سے بچنے کے لیے اور اپنی حیات کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی خواہش کی تکمیل کے لیے وہ دوامیت کے تصور کو تراش لیتا ہے۔

فرائڈ کے خیال میں دوامیت کے تصور کے پیچھے ایک داستان ہے جو انسان کے قبل تاریخی دور سے وابستہ ہے۔ جب انسان انتہائی وحشی سنگدل اور جانور نما تھا۔ اس کا تصورِ موت تناقضات کا شکار تھا۔ وہ اپنی موت سے یکسر بیگانہ تھا۔ اپنوں اور غیروں کی موت میں تخصیص رکھتا تھا۔ غیروں کی موت پر اسے دکھ درد محسوس نہ ہوتا۔ جیسے دشمنوں کو موت کے گھاٹ اُتار دینا ان کے نزدیک کوئی مسئلہ ہی نہ تھا۔ ان کی موت اُس کے لیے کوئی معنی نہ رکھتی تھی مگر اپنوں کی موت پر وہ بڑا دکھی ہوتا جیسے بہن، بھائی، عزیز و اقارب میں سے کوئی بیماری، حادثہ یا پیرانہ سالی کی وجہ سے مرتا تو اُن کا سوگ منائے رکھتا۔ اپنوں کی موت اُسے جھنجھوڑ کے رکھ دیتی۔ اُن کی موت اُس کے لیے بڑے معنی رکھتی۔ اپنوں کی موت کے تصور اور اپنی موت کے تصور کی نارسائی سے جو دوگونیت کا احساس پیدا ہوا، اُس نے انسان کو موت کی حقیقت سے رُوشناس کرا دیا۔ لیکن اپنوں کی حیات کے انقطاع کو ذہنی طور پر قبول نہ کر سکا اور نتیجتاً عدمیت سے منکر ہو گیا۔ اب اُس نے فرد کی انفرادی ذات کو جسم اور روح کی ثنویت میں بانٹ لیا اور روح کو دوامیت کا تصور بخش دیا تا کہ حیات کا تسلسل برقرار رکھا جا سکے۔ اس ضمن میں فرائڈ لکھتا ہے، ''مرحوم کی دیرپا یادیں وجود کے دیگر شیون کو قیاس کرنے کی بنیاد بنیں جس سے ظاہری موت کے بعد اُخروی حیات کا نظریہ فروغ پایا۔''(۱۱۶)

فرائڈ کے خیال میں مختلف مذاہب میں حیات بعدالموت کے تصور کے پس پردہ اسی مرکزی داستان کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس کے نزدیک، موت کی دوامیت کا مستند جواز ٹوٹمیت کے دور سے ملتا ہے جب بیٹوں نے مل کر اپنے گاڈ فادر کا قتل کیا اور گاڈ فادر کی جگہ معبود ٹوٹم نے لے لی اور جس کے ساتھ ہی ممنوعہ اخلاقی رشتوں اور اقدار کا جنم ہوا۔ ان اخلاقی قدروں میں سے سب سے زیادہ نمایاں قدر ''دوسروں کو قتل نہ کرو'' قرار دیا گیا۔ اس قدر نے انسان کے خوابیدہ ضمیر کو بیدار کیا۔ فرائڈ اس کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے، '''' اُن کو مت مارو۔'' یہ [خیال] حقانیت آمیز طمانیت کے خلاف ردعمل کے طور پر پیدا ہوا جو کسی عزیز مرحوم کے غم کے پیچھے چھپا تھا اور بتدریج غیر عزیز اَجانب اور حتیٰ کہ حُرفا کے بارے میں بھی جڑ پکڑ گیا۔''(۱۱۷)

اس سیاق وسباق میں بنظرِ غائر دیکھا جائے تو بآسانی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا رشتہ جس اسلاف سے جڑا ہے وہ قاتل تھے اور قتل کرنے کی اشتہاء اس کے خون میں رچ بس گئی تھی جو ارتقائی طور پر نسل در نسل کسی نہ کسی طور پر ابھی بھی اُس میں موجود ہے۔ فرائڈ کا ماننا ہے کہ انسان کے اندر اُس کی جو بھی جبلت جتنی زیادہ جوش مارتی ہے، اُس کی روک کے لیے اُس کا اخلاقی ممنوعہ بھی اُتنا ہی قوی ہوتا ہے۔ اخلاقیات کے لبادہ میں آج کا مہذب انسان اندر سے اُتنا ہی وحشی ہے۔ اس کا اندازہ انسان کی ذہنی ساخت کے مطالعہ سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔

فرائڈ کا خیال ہے کہ انسانی ذہن کا نہاں خانہ لاشعور قبل تاریخی وحشی انسان کی مانند اپنی موت کے تصور سے نا آشنا ہے، لیکن جبلتِ حیات اور جبلتِ مرگ کا حامل ہے۔ جبلتِ حیات اپنی عدمیت کے خلاف نبرد آزما ہے اور جبلتِ مرگ حیات کی دوامیت کے خلاف۔ اس دوگونہ کشمکش میں جبلتِ حیات کا غلبہ جبلتِ مرگ کو اس کی عدمیت سے ہمکنار نہیں ہونے دیتا۔ نتیجتاً، جبلتِ مرگ اپنا اظہار اور نکاس دوسرے طریقوں سے کرتی رہتی ہے، مثلاً غصہ میں کسی کو بددعا دینا کہ تجھے موت آ جائے، مذاق میں کسی سے کہنا کہ تجھے شیطان اُٹھا لے جائے، وغیرہ۔ وہ یہ مانتا ہے کہ جبلتِ مرگ کے اظہار اور نکاس میں وہ سختی اور درشتی موجود نہیں جو وحشی انسانوں کے ہاں نظر آتی ہے۔ لیکن جبلتِ مرگ کا غلبہ جبلتِ حیات کو عدمیت میں تحویل کر کے رکھ دیتا ہے۔

فرائڈ موت کی عدمیت کو سائنسی طرزِ فکر سے ثابت کرنے کے لیے پولش ڈاکٹر ولہلم فلائیز (۱۱۸) کے نظریہ کو پیش کرتا ہے جس کے مطابق ہر جاندار عضویہ ایک مخصوص عرصۂ حیات کی تکمیل پر موت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ فرائڈ موت کے ایسے خارجی تصور کو رد کر دیتا ہے۔ یہ تصور قبل تاریخی وحشی انسان کے ہاں موجود تھا۔ وہ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ خارجی حالات کے اثرات عضویہ کے عرصۂ حیات کو کم یا زیادہ تو کر سکتے ہیں مگر اسے زائل نہیں کر سکتے۔ وہ موت کے داخلی تصور کو صحیح خیال کرتا ہے جہاں موت کا جواز عضویہ کے بطون سے ملتا ہے۔ وہ اپنے مؤقف کے حق میں جرمن حیاتیات دان، اگست وائزمین (۱۱۹) کے نظریہ کا ذکر کرتا ہے جس کا مرکزی خیال ہے کہ عضویہ کے حصے دو ہیں۔ ایک ہے جسم، جس کو وہ اصطلاحاً ''سوما'' کہتا ہے اور دوسرا ہے ''مادۂ تولید''۔ سوما عدمیت کا حامل ہے جب کہ مادۂ تولید دوامیت کا۔ مادۂ تولید نئے

عضویہ میں جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فرائڈ کو یہاں مادۂ تولید کے ''جوہرِ زندہ'' سے دلچسپی نہیں۔ اسے ان اعمال سے دلچسپی ہے جو ''جوہرزندہ'' کے اندر کارفرما ہیں۔ وہ اِدھر جرمن فزیالوجسٹ، ایوالڈ ہیرنگ [۱۲۰] کے نظریہ کو بہت اہمیت دیتا ہے جس کے مطابق ''جوہرزندہ'' کے اعمال دو قسم کے ہیں لیکن اک دوسرے کے مخالف۔ ایک تعمیری استحالہ ہے اور دوسرا تخریبی استحالہ۔ ان دونوں مخالف اعمال کی پیہم کشاکش سے عضویہ کا وجود برقرار رہتا ہے۔ فرائڈ تعمیری عمل کو جبلتِ حیات اور تخریبی عمل کو جبلتِ مرگ سے منسوب کرتا ہے۔ اور اس سے یہ نتائج اخذ کرتا ہے۔ اوّل، موت کی وجہ خارج کے حالات نہیں بنتے بلکہ اس کی وجہ جسم کے اندر جبلتِ مرگ کا قطعی غلبہ ہے۔ دوم، موت حیات کی قطعی انتہا ہے۔

جہاں تک موت کی دہشت اور خوف کا تعلق ہے، اس حوالے سے فرائڈ کا ماننا ہے کہ اس کے در پردہ انسان کا وہ احساسِ جرم چھپا ہے جو اسے نسلی ورثہ سے ملا ہے اور جو قبل تاریخی وحشی انسان کے دور سے یادگار رہے۔ انسان نے اپنوں کی موت کو قریب سے لیا۔ ٹوٹم اور ٹابو کے تصورات گھڑے۔ اخلاقی اقدار نے ضمیر کو بیدار کیا۔ نتیجہ غیروں کا قتل بے معنی نہ رہا۔ اپنوں کی روحوں کو احساسِ جرم کی وجہ سے بدروحوں میں متشکل سمجھا۔ یہ بدروحیں ہیں جو انسان کی خارجی موت کی کوئی نہ کوئی وجہ بنتی ہیں۔ اب انسان موت سے خوفزدہ ہو گیا کیونکہ ضمیر نے اسے احساسِ جرم کے تحت کمزور کر ڈالا۔ آج کے مہذب انسان کے لاشعور میں یہی احساسِ جرم موجود ہے جو اسے خوفزدہ رکھتا ہے۔ فرائڈ کے الفاظ میں، ''موت کا خوف، احساسِ جرم کا ماحصل ہے۔'' [۱۲۱]

سائنس سست رفتار سہی، پھر بھی فرائڈ کو اُمید ہے کہ اسی کے سہارے انسان کا موت کے خوف سے نجات اور موت کی عدمیت کا یقین مضبوط ہو پائے گا۔ وہ سست رفتار سائنسی ترقی پر اپنے اعتماد کا اظہار جرمن شاعر فریڈرچ ریکارٹ کے اس شعر میں ادا کرتا ہے۔

"Whither we cannot fly, we must go limping. The Scripture saith that limping is no sin."[۱۲۲]

(گو ہم اُڑ نہیں سکتے، ہم کو لنگڑا کے چلتے رہنا چاہیے۔
صحیفہ میں آیا ہے کہ لنگڑانا کوئی گناہ نہیں۔)

سائنس کی اپنی سی کوشش تو جاری رہے گی لیکن فرائڈ انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے، اگر تم زندگی کو جھیلتے ہو تو مرنے کے لیے تیار رہو۔ (۱۲۳)

موت و حیات کی بازی شطرنج کی مانند ہے جہاں حیات کے لیے غلطی کی کوئی گنجائش نہیں۔ حیات کی ایک ہار موت کی مستقل جیت ہے۔ اس لیے موت کو عدمیت ماننا ہوگا اور یہی حقیقت ہے۔

اقبال کا اندازِ فکر

اقبال کے نزدیک موت کا تصور دوامیت کے مترادف ہے۔ وہ موت کو حیاتی تسلسل کا انقطاع نہیں مانتا۔ اُس کا ایقان ہے۔

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں (۱۲۴)

یہ حقیقت عقل و خرد اور سائنسی فکر کے ذریعہ عیاں نہیں ہوتی بلکہ اس کا اکتشاف وجدان کی بدولت ہوتا ہے۔ لیکن وہ جہاں موت کی حقیقت کے لیے وجدان کو ناگزیر سمجھتا ہے، وہاں اس امر کی بھی مخالفت نہیں کرتا کہ اس مسئلہ کو فکری و عقلی سطح پر چھیڑا جائے۔

اقبال نے قرآن کی سورہ قیامہ (۱۲۵) سے استفادہ کر کے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ موت کو عدمیت سمجھنا ہی حماقت ہے کیونکہ جو حیات نطفہ سے ارتقاء پذیر ہو کر انسان بنا ہو اور جس کو اپنے وجود میں آنے کے لیے کروڑہا برس صرف ہوئے ہوں اور جس کو اُس کے رب نے احسنِ تقویم کا درجہ بخشا ہو، اُسے موت کی ایک ضرب سے عدمِ محض میں شمار کر لینا حماقت نہیں تو اور کیا ہے۔

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی صبحِ دوامِ زندگی! (۱۲۶)

یہ صحیح ہے کہ موت کی ضرب سے انسان کی اندرونی قوتوں کی ترتیب میں گڑبڑ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کہ موت سے انسان عدمیت میں تحویل ہو جائے۔ دراصل موت آنے

سے پہلے حیات کو موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی خودی کو مستحکم کر لے۔ موت بذاتِ خود استحکامِ خودی کی اوّلین آزمائش ہے۔ موت حیات کو زیر کر ہی نہیں سکتی بشرطیکہ انسان اپنی خودی کو تقویت پہنچانے والا طرز اپنا لے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حیات مادے سے اُٹھی ہے لیکن وہ پھر سے مادے میں تحویل ہو، اقبال کے نزدیک یہ ضروری نہیں، جیسے کہ اُس کا لکھنا ہے۔ ''اگر مان بھی لیا جائے کہ حیات ذی روح کی اساس خالصاً طبیعی ہے، جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا صدور ہوا وہ پھر اسی چیز میں تحلیل ہو جائے گی جو اس کے ظہور اور نشوونما کی شرط ٹھہری۔''[۱۲۷] اگر مادی ارتقاء کا غور سے جائزہ لیا جائے تو بآسانی پتہ چلتا ہے کہ ساری کائنات میں تبدیلی کا ایک مسلسل عمل اور درجہ بہ درجہ عمل جاری وساری ہے۔ ہستی در ہستی مسلسل وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ مختلف درجوں کی اناؤں کا سلسلہ گویا حیات کا رنگا رنگ روپ ہے۔ ان میں سے جو انا اپنے وجود اور ہستی کا جس قدر وجدان رکھے گا۔ اسی قدر اس کا درجہ پست یا بلند ہوگا۔ بقول اقبال، ''یوں بھی ارتقائے حیات پر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبیعی کا نفسی پر غلبہ ہوتا ہے، لیکن پھر جیسے جیسے نفسی طاقت حاصل کرتا ہے طبیعی پر چھا جاتا ہے اور اس لیے عین ممکن ہے کہ آخر الامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے۔''[۱۲۸]

تھوڑی دیر کے لیے ان حضرات کی بات مان بھی لی جائے جو حیاتی تسلسل کے انقطاع کو عدمیت میں تحویل کرنے پر مصر ہیں، اقبال کے حوالہ سے ایسا نظریہ لامحالہ یاسیت اور قنوطیت پر منتج ہوگا۔ عدمیت کا مفہوم مان لیا جائے تو زندگی کو سکون کی طرف مائل ماننا پڑے گا۔ اس سے ایک ایسا منظر نامہ اُجاگر ہوگا، جہاں انسان کے سامنے ایک ایسی تاریک اور سیاہ دیوار ایستادہ ہے جس کے پار دیکھنا ہی ناممکن ہے۔ ایسے سیناریو میں انسان کے اُمنگ اور آدرش ملیامیٹ ہو جائیں گے۔ انفرادی زندگی سے اجتماعی زندگی تک ایسی سیاہی چھا جائے گی جہاں انسانیت اپنی موت خود مر جائے گی۔ گویا، زندگی موت کی تاریک غار میں سرکتے ہی اپنی تازگی اور تمازت سے محروم ہو جائے گی۔ اقبال کا مؤقف ہے۔ ''وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ بھی

دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک حادثہ حیات کے موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں۔ (۱۲۹)

اقبال دوامیت کے حق میں جن دلائل کو پیش کرتا ہے ان کا تذکرہ گذشتہ باب میں کر دیا گیا ہے، اس لیے ان کا یہاں اعادہ غیر مفید رہے گا۔

جہاں تک موت کی دہشت اور خوف کا تعلق ہے، اقبال کے ہاں، صرف وہی انسان موت سے خوف زدہ ہوتا ہے جس کا خدا پر یقین کمزور ہو یا سرے سے مفقود ہو اور جس کا فکری جھکاؤ مبالغہ آمیز حد تک مادیت پسندی اور دہریت کی طرف مائل ہو۔ اس کے برعکس، رب کو ماننے والے کے نزدیک موت کی کوئی وقعت نہیں ہوتی، اور اگر کوئی حقیقت ہے تو اقبال کے شعری اظہار میں اس سے زائد نہیں۔

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر! (۱۳۰)

ایسا انسان جو نہ صرف رب کو ماننے والا ہو بلکہ صرف اُسی کی ماننے والا ہو، انسانِ کامل ہوتا ہے اور وہ موت سے نہیں ڈرتا۔ وہ موت کا شکار نہیں ہوتا۔ وہ خود موت کا شکاری رہتا ہے تا کہ موت اُسے نہ مار دے، اُلٹا وہ موت کو مار دے۔ یعنی موت اُس کی قضا نہیں، بقا ہے۔ اور حقیقت یہی ہے۔

بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
قضا تھی، شکارِ قضا ہو گئی وہ (۱۳۱)

لاریب، قرآن فرقان کی رُو سے سند ہے کہ موت سے فرار لاحاصل ہے۔ ایک یقینی امر ہے۔ اس کے بارے میں بار ہا ارشاد ہوا ہے۔

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ (۱۸۵:۳) اور (۳۵:۲۱) اور (۵۷:۲۹)

ہر متنفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

✿✿✿✿✿

حوالہ جات وحواشی

۱- Man is the measure of all things. See, W.T Stace, *A critical history of Greek philosophy*,p.112

۲۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق"،ص ۸۴۰ / ۴۴

۳- خلیفہ عبدالحکیم، مقالاتِ حکیم، متفرقات، جلد سوم، ص ص: ۱۳۵۔۱۳۶

۴- سید علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص: ۲۲

۵- اصل الفاظ یوں ہیں:

"Man is not even master in his own house." see, Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, p.241

۶- Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.77

۷- سید علی عباس جلالپوری، کتاب مذکورہ، ص: ۹۸

۸- Sigmund Freud, *New introductory lectures on psychoanalysis*, p.229

۹- W.T Stace,op-cit, p.345

۱۰- Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and Post-Kantian voluntarism*, p.183

۱۱- حفیظ ہوشیار پوری کا مضمون، ''عمرِ عزیز کے بہترین لمحے!''، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات، ص: ۱۲۹

۱۲- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص: ۳۷۶ / ۸۴

۱۳- محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، "زبور عجم"، ص: ۵۴۱ / ۱۴۹

۱۴- شیخ عطاء اللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ دوم، ص: ۲۵۰

۱۵- سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص: ۶۴، اصل اقتباس یوں ہے:

"Natural science deals with matter, with life، and with mind, but the moment you ask the question how matter, life and mind are mutually related, you begin to the sectional character of the various sciences deal

with them and the inability of these sciences taken singly to furnish a complete answer to your question." see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp.33-34

۱۶- اس مثال کے لیے دیکھیے، شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات۔ دو دور، ص: ۱۱۴

۱۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۵۸، اصل متن یوں ہے:

"...Einstein's theory, which as a scientific theory deals only with the structure of things throw no light on the ultimate nature of things which possesses that structure." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.31

۱۸- Ibid,p.143

۱۹- پیامِ مشرق میں نٹشے کے بارے میں یہ مصرعہ یوں استعمال ہوا:

آنکہ برطرحِ حرم بت خانہ ساخت　　قلبِ اومومن دماغش کافراست

دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ص: ۳۰۱/۲۷۱، اور جاوید نامہ میں مارکس کے بارے میں یہ مصرعہ یوں استعمال ہوا:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل　　یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل

زانکہ حق و باطلِ او مضمر است　　قلبِ اومومن دماغش کافراست

دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ص: ۶۵۲/ ۶۴

۲۰- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۷۹، اصل متن یوں ہے:

"It is here that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power, and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fatters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his consciousness." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.143

۲۱- ایضاً، اصل متن یوں ہے:

"No understanding of the holy book is possible until it is actually revealed to the believer just as it was revealed to the prophet." see, Ibid

۲۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص: ۳۰۷/ ۷۸

۲۳- W.T Stace, op-cit, p.32 for Pythagoreans, pp.48-49 for Parmenides, p.103 for Anaxagoras, p. 139 for socrates, pp. 211-212 for Plato and pp.301-302 for Aristotle

۲۴- قاضی قیصر السلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص: ۱۷۳ نظریۂ تعاملیت کے لیے، ص: ۱۷۹ نظریۂ پیش ثابت ہم آہنگی کے لیے، ص: ۱۸۳ نظریۂ متوازیت کے لیے، ص: ۱۸۹ نظریۂ پس مظہریت کے لیے

۲۵- اصل متن یوں ہے:

"The chain of the physiological processes in the nervous system probably

does not stand in any causal relation to the psychical processes. The physiological processes do not cease as soon as the physical ones begin; the physiological chain continues, but from a certain moment onwards there correspondes with each link in it (or several links) a psychical phenomenon. Thus the psychical is a process parallel to the physiological." see, M.P Ernest Jones,The life and work of Sigmund Freud, vol.1, p.368

۲۶- Ibid, p.368

۲۷- Ibid, p.404

۲۸- Ibid, pp.368-369

۲۹- اصل متن یوں ہے:

"The instincts seem to present a real link between mind and body, to belong mind and body, as it were to a psychophysically "neutral region" ... intercalated between common to both, though rooted in the latter." see, Rudolf Allers, *The successful errors*, p.75

۳۰- Ibid, p.76

۳۱- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص: ۲۳۷۔۲۳۸، اصل متن یوں ہے:

"Suffice is to say that this ancient mistake arouse out of the bifurcation of the unity of man into two distinct and separate realities which somehow are in essence opposed to each other." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.122

۳۲- محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، "زبور عجم"، ص: ۵۴۷/۱۵۵

۳۳- ایضاً

۳۴- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.53

۳۵- Ibid, p.56

۳۶- Ibid, p.41

۳۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۷۹، اصل متن یوں ہے:

"What we call things are events in the continuity of Nature which thought spatializes and thus regards as mutually isolated for purpose of action. The universe which seems to us to be a collections of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act." see, Ibid, p.41

۳۸- ایضاً، ص: ۱۵۹، اصل متن یوں ہے:

"... body is not a thing situated in an absolute void; it is a system of events or acts." see, Ibid, p.84

۳۹- ایضاً، ص: ۱۰۸، اصل متن یوں ہے:

"The Nafs is the pure act, the body is only the act become visible and hence measurable." see, Ibid, p.57

۴۰- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص:۵۱۷/ ۵۵

۴۱- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.122

۴۲- Ibid, p.57

۴۳- محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، ''جاوید نامہ''، ص:۶۱۲/ ۲۴

۴۴- اس مثال کو حسبِ ذیل کتاب میں بیان کردہ نظریۂ فجائی ارتقاء سے لیا گیا ہے۔ دیکھیے:
قاضی قیصر الاسلام، کتاب مذکورہ، ص:۲۶۸

۴۵- ایضاً، ص:۳۸۴

۴۶- ایضاً، ص:۳۸۸

۴۷- ایضاً، ص:۳۹۰

۴۸- ایضاً، ص:۳۷۹

۴۹- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.23-23

۵۰- قاضی قیصر الاسلام، کتاب مذکورہ، ص ص:۳۳۹۔۳۴۰

۵۱- Sigmund Freud, New introductory lectures on psychoanalysis, pp.206-207

۵۲- اصل متن یوں ہے:

"... that is the simultaneous existence of love and hate towards the same object." see, Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.157

۵۳- Sigmund Freud, *Mosses and monotheism*, pp.205-206

۵۴- اصل متن یوں ہے:

"All that we find, there is a violent and jealous father who keeps all the females for homself and drives away his sons as they grow up.This earliest state of society has never been an object of observation." see, Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.141

۵۵- اصل جملہ یوں ہے:

"The religion would be the universal neurosis of humanity." see, Sigmund Freud, *The future of an illusion*, p.76

۵۶- Sigmund Freud, *Civilization and its discontents*, p.14

۵۷- Sigmund Freud, *The future of an illusion*, pp.45-48

۵۸- Ibid, p.49

۵۹- Sigmund Freud, *Civilization and its discontents*, pp.13-14

۶۰- اصل متن یوں ہے:

"No, science is no illusion. But it would be an illusion to suppose that we could get anywhere else what it can not give us." see, Sigmund Freud, *The future of an illusion*, p.98

۶۱- Dr.Muhammad Maruf, *Iqbal's philosophy of religion*, p.96

۶۲- تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، بیسویں صدی کا عظیم ماہر نفسیات، ص: ۱۵۴

۶۳- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.19–20

۶۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۳۷، اصل متن یوں ہے:

"Religion it is said, is a pure fiction created by these repudated impulses of mankind with a view to find a kind fairyland for free unobstructed movement." see, Ibid, p.20

۶۵- ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، (مترجم)، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص: ۴۷، اصل متن یوں ہے:

"Islam, for instance, exhorts us not to fly away, but to face and conquer the difficulties and the despair of life and existence." see, Dr. Ishrat Hasan Enver, *Metaphysics of Iqbal*, p.26

۶۶- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۳۶، اصل متن یوں ہے:

"If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.19

۶۷- سعید اللہ کا مضمون، ''اقبال کے ہاں ایک شام''، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، کتابِ مذکورہ، ص: ۱۱۳

۶۸- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۹۷، اصل متن یوں ہے:

"Sexual self-restraint ia only a preliminary stage in the ego's evolution." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.152

۶۹- ایضاً، ص: ۳۸، اصل متن یوں ہے:

"The truth is that in a state of religious passion we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our personality." see, Ibid,pp.20-21

۷۰- ایضاً، ص: ۳۹، اصل متن یوں ہے:

"A purely psychological method, therefore can not explain religious passion as a form of knowledge." see, Ibid, p.21

۷۱- Ibid, pp.21-22

۷۲- میر حسن الدین، (مترجم)، فلسفۂ عجم، ص:۱۱۱، اصل متن یوں ہے:
"The physical eyes sees only the external manifestation of the Absolute or Real light. There is an internal eye in the heart of man which unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite and pierces the veil of manifestation." see, Muhammad Iqbal, *The development of metaphysics in Persia*, p.63

۷۳- ایضاً، ص:۱۷۰، اصل متن یوں ہے:
"Unaidad reason is untrustworthy, it must always be supplemented by "Dhauq", the mysterious perception of the essence of things which brings knowledge and peace to the restless soul and disarms scepticism forever." see, Ibid, p.98

۷۴- ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۳۵، اصل متن یوں ہے:
"Time and space, therefore, which Kant called the forms of all experience, are not static and determined in their import. Their meaning is variable as psychic powers increase or decrease." see, Dr. Ishrat Hasan Enver, op-cit, p.15

۷۵- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''بالِ جبریل''، ص:۳۵۳/۶۱

۷۶- اقبال کے کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی دلائل کے خلاف اعتراضات کی تلخیص و تفہیم کے لیے خطبہ دوم کے تسہیل نگار ڈاکٹر سی اے قادر کی تسہیل نگاری سے استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھیے، شعبۂ اقبالیات، (مرتبہ)، تسہیل خطباتِ اقبال، ص ص:۵۳۔ ۵۴ کونیاتی دلیل کے لیے، ص:۵۵ غایتی دلیل کے لیے، ص:۵۸ وجودیاتی دلیل کے لیے

۷۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۴۵، اصل متن یوں ہے:
"... the notion of three hundred dollars in my mind can not prove that I have them in my pocket." see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.25

۷۸- میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۰۸، اصل متن یوں ہے:
"... the dialectic of Rationalism destroyed the personality of God, and reduced divinity to a bare indefinable universality..." see Muhammad Iqbal, The development of metaphysics in Persia, p.61

۷۹- ایضاً، ص:۲۱۹، اصل متن یوں ہے:
"The god-man is he who has known the mystery of his own being, who has realized himself as god-man; but when that particular spiritual realization is over, man is man and God is God." see, Ibid, p.130

۸۰- ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۷۳، اصل متن یوں ہے:

"The will is the core of our personality. It is the ego at work. " see, Dr. Ishrat Hasan Enver, op-cit, p.42

۸۱- J.F Donceel, *Philosophical psychology*, p.239

۸۲- مسئلہ جبر وقدر کے بارے میں مختلف آراء کو درج ذیل تصنیف سے اخذ کر کے وضع کیا گیا ہے۔ دیکھیے:
سید ابوالاعلیٰ مودودی، مسئلہ جبر و قدر، ص ص: ۲۱ تا ۲۷

۸۳- چاروں متبادل صورتوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے:
Edwin B. Holt, *The Freudian wish and its place in ethics*, pp.119-122

۸۴- اصل متن یوں ہے:
"Man can not act rightly unless he first knows what is right." see, W.T Stace, op-cit, p.147

۸۵- Edwin B. Holt, op-cit, p.140

۸۶- Ibid, p.137

۸۷- ڈاکٹر ابصار احمد، فلسفہ اخلاق، ص: ۴۷

۸۸- Ernest Jones, op-cit, p.366

۸۹- اصل متن یوں ہے:
"The history of mankind is part and parcel of the history of Nature, that our thoughts, wills and actions accord with laws as definite as those governs the motion of the waves." see, Ibid, p.401

۹۰- W.T Stace, op-cit, p.147

۹۱- Sigmund Freud, *Collected papers*, vol.4, p.295

۹۲- M.A Qureshi, Freud's contribution towards mental health, included in Iqbal, *A journal of Bazim-Iqbal*,vol.14.no.3, Jan 1996, p.59

۹۳- اصل متن یوں ہے:
"Freud also referred to "free will" as an illussion that one is never free of unconscious influence but he did not reject the possibility of limited self-direction, otherwise there would be no point in providing insight to a client of some self-direction were not possible." see, Bernard Poduska, *Understanding psychology and dimensions of adjustment*, p.11

۹۴- اصل متن یوں ہے:
"Freud held that not only was the essential nature of both mind and matter quite unknown, but they were so intrinsically different in kind as to make it a logical error to translate a description of processes in the one into terms of the other. Nor there was any clue of elucidating the direct relationship of one to another. How an excitation of the retina could be

followed by a perception of light or form was an unapproachable mystery." see, Ernest Jones, op-cit, pp.368-369

۹۵- سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریہ اخلاق، ص:۲۰۰

۹۶- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۹۲، اصل متن یوں ہے:

"Man is primarily is governed by passions and instincts. Inductive reason which alone makes man master of his environment."see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.100

۹۷- ایضاً، ص:۱۲۳، اصل اقتباس یوں ہے:

"It is meliorism which recognizes a growing universe by the hope of man's eventual victory over evil." see, Ibid, p.65

۹۸- سعید احمد رفیق، کتاب مذکورہ، ص:۸۱

۹۹- Allama Muhammad Iqbal, op-cit , p.86

۱۰۰- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۶۴۔۱۶۵، اصل متن یوں ہے:

"Prayer in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom." see, Ibid, p.87

۱۰۱- Dr. Ishrat Hasan Enver, op-cit, p.80

۱۰۲- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۹، اصل متن یوں ہے:

"It is a unique process of discovery whereby the searching ego affirms itself in the very moment of self-negation and thus discovers its own worth and justification as a dynamic factor in the life of the universe." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.74

۱۰۳- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص:۵۲۶ / ۶۴

۱۰۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۸۵، اصل اقتباس یوں ہے:

"A wrong concept misleads the understanding; a wrong deed degrades the whole man, and may eventually demolish the structure of the human ego.The mere concept affects life only partially; the deed is dynamically related to Reality." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.146

۱۰۵- ڈاکٹر نعیم احمد، اقبال کا تصور بقائے دوام، ص:۵۱

۱۰۶- ایضاً، ص:۵۲

۱۰۷- ایضاً، ص:۵۴

۱۰۸- ایضاً، ص:۲۷

۱۰۹- ایضاً، ص:۳۲۶

۱۱۰- ایضاً، ص:۸۸

۱۱۱- ایضاً،ص:۸۶

۱۱۲- ایضاً،ص:۵۹

۱۱۳- قاضی قیصر السلام، کتاب مذکورہ،ص:۱۶۹

۱۱۴- جرمن کہاوت ہے:

"To think of something as we think of death." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol.4, p.304

۱۱۵- اصل متن یوں ہے:

"Our own death is indeed unimaginable and whenever we make the attempt to imagine it, we can perceive that we really survive as spectators." see, Ibid, p. 305

۱۱۶- اصل متن یوں ہے:

"The enduring remembrance of the dead became the basis for assuming other modes of existence, give him the conception of life after apparent death." see, Ibid, p. 310

۱۱۷- اصل متن یوں ہے:

"Those shall not kill."It was born of the reaction against that hate gratification whick lurked behind the grief for the loved dead and was gradually extended to unloved strangers and finally enen to enemies." see, Ibid, p. 311

۱۱۸- Sigmund Freud, *Beyond the pleasure principle*, p.56

۱۱۹- Ibid

۱۲۰- Ibid, pp.62-63

۱۲۱- اصل متن یوں ہے:

"The dread of life, is, ...the outcome of the sense of guilt." see, Sigmund Freud, *Collected papers*, vol.4, p.313

۱۲۲- Sigmund Freud, *Beyond the pleasure principle*, p.83

۱۲۳- اصل متن یوں ہے:

"If you would endure life, be prepared for death." see,Sigmund Freud, *Collected papers*, vol.4, p.317

۱۲۴- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو "بانگِ درا"،ص:۲۳۴/۲۳۴

۱۲۵- یہاں سورۂ قیامہ کی طرف اشارہ ہے جو چالیس آیات پر مشتمل ہے۔ اقبال نے بالخصوص آیات نمبرز ۳۶ تا ۴۰ کا حوالہ نقل کیا ہے اور لکھا ہے:

"It is highly improbable that a being whose evolution has taken millions of years should be thrown away as a thing of no use." see, Muhammad

Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, p.95

۱۲۶- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''بانگِ درا''، ص: ۲۵۴/ ۲۵۴

۱۲۷- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۶۰، اصل متن یوں ہے:

"Even if we regard the basis of soul-life as purely physical, it by no means follows that the emergent can be resolved into what has conditioned its birth and growth."see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.85

۱۲۸- ایضاً، ص: ۱۶۱، اصل متن یوں ہے:

"Indeed the evolution of life shows that, though in the beginning the mental is dominated by the physical, the mental as it grows in power, tends to dominate the physical and may eventually rise to a position of complete independence." see, Ibid

۱۲۹- ایضاً، ص: ۱۸۳، اصل متن یوں ہے:

"The reason is to be found in the unwarranted modern assumption that man's present structure, mental as well as psychological, is the last word in biological evolution amd that death regarded as a biological event, has no constructive meaning."see, Ibid, p.97

۱۳۰- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''ضربِ کلیم''، ص: ۵۱۷/ ۵۵

۱۳۱- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ''بانگِ درا''، ص: ۵۸/ ۵۸

باب پنجم

ماحصل

”تمھارا مرض تمھارے اندر ہے اور تمھیں معلوم نہیں۔ تمھاری دوا تم میں ہے اور تمھیں معلوم نہیں۔ تم خود کو معمولی جاندار سمجھتے ہو حالانکہ تمھارے اندر تو پوری کائنات چھپی ہوئی ہے۔“

حضرت علیؓ

ماحصل

باب اوّل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کے تصور کی تعریف، تاریخ اور تفہیم متنازع ہے۔ بلحاظِ تعریف، ہر علمی مکتب فکر نے مختلف انداز اپنایا۔ علم النفسیات میں بالآخر آلپورٹ کی وضع کردہ تعریف کو معتبر مانا گیا۔ بلحاظِ تاریخ، ادبی سیریات، رطوبتی نفسیات اور سیمائیات کے تین یونانی اور قحفیات، خلقیات اور تجرباتی سیریات کے تین مغربی مکاتبِ فکر ملتے ہیں جنھوں نے سیرت کو شخصیت کا نعم البدل متصور کیا۔ بعدازاں سائنسی توسیع سے سیرت کی جگہ شخصیت کی اصطلاح مروج ہوئی جہاں سیرت کو شخصیت کا جزو قرار دیا گیا۔ بلحاظِ تفہیم، توارث، ماحول، ارادے اور مشیتِ ایزدی کو شخصیت کے لازمی عناصر مانا گیا لیکن آخری دو عناصر کے متعلق حتمی اتفاقِ رائے موجود نہیں۔ ان عناصر کے پس پشت غیر مرئی خودی کو بطور منتظم قبول کیا گیا جو شخصیت کا مرکزہ سمجھا گیا۔ اسے کبھی عمل مانا گیا اور کبھی شے۔ ماسوائے اسلام، ہر مذہب نے اسے سلبی معنوں میں لیا۔ مجموعی طور پر خودی کو فکر، شعور، حافظے، انفرادیت، ماحول، توارث، وغیرہ میں گندھی وحدت سمجھا گیا، جس کا وقوف خود کو جاننے پر موقوف ہے۔ عموماً یہ مابعدالطبعی تصور رہا مگر میکانکی سائنس کے فروغ نے اسے خاصہ گزند پہنچایا لیکن میری کالکنز نے اسے سائنسی بنیادوں پر تجربی ثابت کرنا چاہا۔ فرائڈ اور اقبال نے اسی زمانے کے تناظر میں فکری و علمی تربیت پائی جس کے نتیجہ میں انھوں نے اپنے اپنے نظریاتِ شخصیت کی تشکیل کی۔

۱۸۵۶ء سے ۱۹۳۹ء تک فرائڈ کی زندگی کا زمانہ سائنسی تجربات و اختراعات کا زمانہ تھا۔ مذہبی اعتقادات کی روایت ٹوٹ رہی تھی۔ تشکیک اور لاادریت کے فلسفہ کو فروغ مل رہا تھا۔ میکانکی سائنس کا زور زوروں پر تھا۔ ملوکیت کی جگہ جمہوریت لے رہی تھی۔ فرانس اور برطانیہ

میں صنعتی انقلاب آ چکا تھا جس کے اثرات یورپ میں پھیل رہے تھے۔ معاشرتی ناہمواریوں اور سیاسی استحصال کا چلن عام تھا۔ ویانا خوشحالی وخستہ حالی کا عجیب مرقع تھا۔ جنسی گھٹن کی فضا تھی۔ تصنع، بناوٹ اور چاپلوسی کا دوردورہ تھا۔ یہودیوں کی حالت مجموعی طور پر ناگفتہ بہ تھی جس سے فرائڈ کے خاندان کا تعلق تھا۔ ایسے خارجی اثرات تو اپنی جگہ، اس کے خاندانی افراد کے رشتوں کے عمروں کی تفاوت نے اس کے لیے اس قدر گھمبیر اور گنجلک صورتِ حال پیدا کر رکھی تھی جس کی وجہ سے اس میں ایسے خیالات پنپے جو بعدازاں اس کے نظریۂ شخصیت میں بطور معکوس ملتے ہیں۔

فرائڈ نے بائبل، سائنس، ادب، فلسفہ کو زمانہ طالب علمی میں پڑھ ڈالا تھا۔ وہ خصوصاً گوئٹے سے متاثر ہوا جس کے ایک انشائیہ مضمون کو کارل بروہل کی زبانی سن کر طب کا میدان چنا۔ اس کی مزید وجوہات اقتصادی خوشحالی، سائنسی تحقیق کی جستجو، معاشرتی توقیر اور انسانی فطرت کی کھوج رہیں۔ اس نے برونٹانو کی بدولت لاشعور کا تصور جانا۔ بروکی سے نظام عصبی کی تشریحی ساختیات وفعلیات کے بارے میں سیکھا۔ بروکی کے معاون سگمنڈ ایکسنر سے جبلتوں کی اہمیت کا اصول سمجھا۔ اس کے دوسرے معاون فلیشل مارکسو سے تحقیقی لگن وانتھک محنت کا قرینہ سیکھا۔ شارکوٹ سے جیمز بریڈ کا طریقۂ تنویم سیکھا۔ یہ جانا کہ تنویمی حالت دماغی خلل کا نتیجہ ہے جو ہسٹیر یائی مریضوں پر طاری کرنا آسان ہے۔ نیز ہسٹیر یا کا عورتوں کے رحم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ برنہائم سے طریقہ بعداز تنویم سے شناسا ہوا جس کے تحت تنویمی حالت ہسٹیر یائی مریضوں کے علاوہ دیگر نفسیاتی مریضوں پر بھی طاری کی جاسکتی۔ جوزف برائر کے شنقیاتی طریقہ کو بھی آزمایا اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچا کہ بریڈ کا طریقہ تنویم، برنہائم کا طریقہ بعداز تنویم اور جوزف برائر کا شنقیاتی طریقہ، سبھی ناقص ہیں۔ نتیجتاً اس نے تحلیل نفسی کا طریقہ وضع کیا جو ابتداء میں غیر منقطع تلازمی طریقہ اور پھر آزاد تلازمی طریقہ کہلایا۔ تحلیل نفسی ایک طریقۂ علاج بھی رہا اور نظریۂ شخصیت وضع کرنے میں مددگار ثابت ہوا۔ تحلیل نفسی کو خوابوں کی تعبیر کے بارے آزمانے سے جو فکری سلسلہ چلا، وہ تاحیات چلا۔ اس کے نتیجے میں اس نے بے شمار مضامین لکھے، لیکچر دیئے، مقالے پڑھے، تصانیف وتالیفات قلمبند کیں۔ احباب

اور شاگردوں کا مخصوص حلقہ قائم کیا اور ان سے اختلافات کی صورت میں تن تنہا اپنے اصول ونظریات پر ڈٹا رہا۔

۱۸۷۷ء سے ۱۹۳۸ء تک اقبال کی زندگی کا زمانہ مغرب کی سائنسی ترقی وسیاسی تغیرات اور مشرق کی سیاسی بیداری اور مغربی اثر پذیری کا زمانہ تھا۔ برصغیر انگریزوں کی نوآبادی تھا جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ۱۸۵۷ء سے آزادی کی لہر چلا رکھی تھی۔ وقت گذرنے کے ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلافات بڑھ چکے تھے۔ مسلمان ہندوؤں کے تعصب اور انگریزوں کے استحصال کا شکار تھے۔ پڑھے لکھے مسلمان تعداد میں بہت کم تھے۔ انگریز مشنری فکری خرافات بکھیر رہے تھے۔ سائنس کا غلبہ مذہبی تناقضات کو ہوا دے رہا تھا۔ مغربی تعلیم کے حصول کے بارے میں مسلمان دو طبقوں میں بٹ چکے تھے۔ ایک طبقہ مغربی تعلیم کے حصول میں مشرقی اقدار سے بیگانہ ہوا جاتا تھا تو دوسرا طبقہ مغربی تعلیم کا سرمو انحراف کیے ہوئے تھا اور قدیم وفرسودہ علوم کی اندھی تعلیم کا شکار تھا۔ اس ابتر صورتِ حال میں سرسید احمد خاں اور ان کے رفقاء آگے آئے جنھوں نے مغربی تعلیم کے حصول پر اس طرح زور دیا کہ ایک طرف مغربی علوم وثقافت کے تخلیقی وتعمیری کاموں سے فائدہ اُٹھایا جاسکے تو دوسری طرف مشرقی علوم وثقافت کا دفاع اور اعادہ کیا جاسکے۔ سرسید اور ان کے رفقاء کی سرگرمیاں عروج پر تھیں جب اقبال نے فکری ہوش سنبھالا۔

اقبال نے بچپن سے دینی تعلیم حاصل کی۔ خصوصاً مولوی میر حسن شاہ سے فارسی وعربی کے رموز سے شناسائی حاصل کی۔ وہ شاعری کی طرف راغب ہوا۔ غزل میں داغ کا تتبع کیا جس میں فرائڈ کے نظریۂ تصعید کا گذر نہیں۔ نظم میں حالی کا اثر قبول کیا جس کے تحت شاعری کی۔ پرانی علامتوں کو نئے مفہوم میں پیش کیا تاکہ سیاسی شعور کا مطلوبہ مقصد ہاتھ آسکے۔ فارسی، اردو، ہندی اور انگریزی شعراء کے کلام سے بھرپور استفادہ کیا۔ آرنلڈ، میکٹیگرٹ، وائیٹ ہیڈ، براؤن، نکلسن، ایماویگے ناست اور فرلائن شلے جیسے اساتذہ سے زبان وادب اور فلسفہ وحکمت کی باریکیوں کو جانا۔ یورپ سے حصولِ تعلیم کے بعد فیصلہ کن ذہنی تغیرات سے گذرا جس کے تحت اس نے وطنیت کے مغربی تصور سے جان چھڑائی۔ شعر گوئی کی غایت اور حدود کا تعین کیا۔

عجمی تصوف کی روح کو جانا۔ رسول پاکؐ وصحابہ وتابعین سے گہری عقیدت قائم کی۔ احساسِ تنہائی کے مخصوص ذہنی رجحان سے گذرا۔ نتیجتاً قومی اور بین الاقوامی طور پر مسلمانوں کی زبوں حالی کو دیکھتے ہوئے خودی کے تصور کو متعین کیا جو مشرقی ومغربی علم وادب اور فلسفہ وحکمت کا نچوڑ ہے، جوارتباطی نہیں بلکہ تخلیقی نوعیت کا حامل ہے، صداقت، حسن اور خیر کا حسین امتزاج ہے، کلیتاً شخصیت کا غماز ہے اور دیگر وابستہ تصورات کا محور ہے۔ اقبال آخری عمر کو پہنچتے ہوئے اپنی خودی سے آگاہ ہو چکا تھا۔

باب دوم کا خلاصہ یہ ہے کہ فرائڈ نے انسانی شخصیت میں ذہن کو فوقیت دی ہے۔ بغرض افہام وتفہیم ذہن کی وحدت کی سہ گونہ تقسیم کی ہے۔ اس کی تین اساسی تہیں شعور، تحت الشعور اور لاشعور گنوائی ہیں۔ لاشعور کا ثبوت خوابوں، لغزشوں، مزاح اور عصابنیت کے تجزیے سے ملتا ہے۔ بعینہٖ ذہن کی ساخت کے تین حصے اڈ، ایغو اور سپر ایغو گنوائے ہیں جہاں اڈ حیاتیاتی، ایغو نفسیاتی اور سپر ایغو معاشرتی نوعیت کے حامل ہیں۔ شخصیت کی تینوں اساسی تہیں اور ساختی حصے جبلتوں اور ان کی نفسی توانائی کے ذریعے آپسی منسلک ہیں۔ نفسی توانائی جبلتوں سے حاصل ہوتی ہے، اساسی تہوں میں رواں رہتی ہے اور ساختی حصوں کو متحرک رکھتی ہے۔ قانون بقائے توانائی کے تحت، نفسی توانائی ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہوتی رہتی ہے مگر کبھی ختم نہیں ہوتی۔ ہر جبلت نفسیاتی افعال کے لیے راہ متعین کرتی ہے۔ اس کے چار پہلو سرچشمہ، مقصد، معروض اور قوتِ محرکہ ہیں۔ جسمانی ہیجانات سرچشمہ، ان کی تشفی مقصد، ان کے حصول کا ذریعہ معروض اور ان کی تسکین کے لیے مطلوبہ توانائی قوتِ محرکہ ہے۔ یہاں سرچشمہ اور مقصد غیر مبدل جب کہ معروض اور قوتِ محرکہ مبدل رہتے ہیں۔ جبلوں کی جامع فہرست نہیں ہے لیکن پھر بھی اس کی دو بنیادی اقسام جبلتِ حیات اور جبلتِ مرگ ہیں۔ جبلتِ حیات کی دو ذیلی قسمیں تحفظِ ذات اور اشاعتِ ذات ہیں۔ جبلتِ حیات کی توانائی لیبیڈو ہے جس کے تحت جنسی توانائی کی تین ارتقائی منازل خود جنسیت، ہم جنسیت اور مخالف جنسیت طے پاتی ہیں۔ یہاں فرائڈ نے جنس کے تصور کو بڑے وسیع معنوں میں لیا ہے۔ خود جنسیت ابتدائی نرگسیت اور ہم جنسیت ثانوی نرگسیت کی منزلیں ہیں۔ بصورت تثبیت، ثانوی نرگسیت لڑکے میں ایڈی پس اُلجھاؤ

اورلڑکی میں الیکٹرا اُلجھاؤ کی شکل میں نمودار ہوتی ہے جو شخصیت میں توڑ پھوڑ کا باعث بنتی ہے۔ یہ نظریات یونانی اساطیری قصوں سے ماخوذ ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک، پہلے پانچ سال فرد کی پوری شخصیت کے لیے معنی خیز اور فیصلہ کن ہیں۔ فرد کی نمو تین ارتقائی منازل، قبل تناسلی منزل، اخفا کی منزل اور تناسلی منزل سے گذرتی ہے۔ قبل تناسلی منزل شفہی، مبرزی اور ذکری ادوار پر مشتمل ہے۔ شخصیت کی تعمیر وترقی میں نئے خطرات سے نپٹتے وقت ایغو کو خیبت اور تشویش کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ان سے بچنے کے لیے دفاعی میکانیت کی مختلف صورتوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے جس کی وجہ سے شخصیت کے استحکام واستواری میں مدد ملتی ہے لیکن دفاعی میکانیت پر زیادہ انحصار کیا جائے تو عصبانیت یا اختلالِ ذہنی پیدا ہوتے ہیں۔ مستحکم شخصیت کا مطلب کوئی مثالی شخصیت نہیں بلکہ ماحول سے بہتر تسوید حاصل کر کے زندگی کی مشکلات کا بھرپور مقابلہ کرنا ہے۔

فرائڈ شخصیت کے وقوف کے لیے سائنسی طرزِ فکر کو قطعی معیار مانتا ہے اور اس کے پس پردہ ان نکات کا معترف ہے۔

۱- شخصیت نفسی وطبعی واردات کی متوازیت پر مشتمل ہے۔

۲- شخصیت نفسی توانائی کی کمی بیشی کی وجہ سے نفسی جبریت کی حامل ہے۔

۳- شخصیت کسی الوہی ہستی سے مشروط نہیں۔ الوہی ہستی محض واہمہ ہے۔

۴- شخصیت کا طبوغرافی پہلو ذہن کی اساسی تہوں اور ساختی حصوں پر، حرکی ذہن کی نفسی توانائی اور جبلتوں پر اور معاشی پہلو ذہن کی نفسی توانائی کی کمی بیشی پر محیط ہیں۔

یوں شخصیت مابعدالنفسیاتی تصور ہے۔

باب سوم کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال نے انسانی شخصیت میں خودی کو فوقیت دی ہے۔ اسے حالت تناؤ کا حامل ایسا عمل نما جوہر متصور کیا ہے جو جبلتوں، موروثی رجحانات، خارجی حالات، تعقلات سے گندھا ہے اور خود آگہی کے وصف سے عبارت ہے۔ شخصیت کے وقوف کا مؤثر ترین ذریعہ وجدان ہے جس کی خصوصیات یہ ہیں۔

۱- فوری اور بلاواسطہ ہے۔

۲- ترکیبی و تالیفی ہے۔
۳- معروضی حقائق پر مشتمل ہے۔
۴- نا قابلِ ابلاغ ہے۔
۵- ذاتی و منفرد ہے۔

وجدان متناہی خودی اور لامتناہی خودی کے رشتے و رابطے کو واضح کرتا ہے۔ جہاں فکر مادے کو میکانکیت و زمانِ متسلسل میں، حیات کو پس مظہریت کی ثنویت میں اور نفس کو شعور کے مختلف مدارج میں تحلیل کرتی ہے، وہاں وجدان مادے کو زمانِ خالص میں، حیات کو روحیتی وحدت میں اور نفس کو شعور کی اٹوٹ اکائی میں باہم دگر مدغم کر کے ایک محیط بر کل خودی میں ترکیب کرتا ہے۔

الوہی شخصیت کا مرکزہ لامتناہی خودی ہے جس کی انفرادیت، تفرید، خالقیت، آزاد فعالیت، غائیتیت نافذ کل طرز کی غایت اور ابدیت زمانِ خالص سے عبارت ہے۔ لامتناہی خودی کی جملہ تخلیقات میں سے متناہی خودی نسبتاً مکمل ہو چکی ہے جو اس کی تخلیقی زندگی میں باشعور طور پر شرکت کر سکتی ہے۔ لامتناہی خودی بمثل سمندر متناہی خودی بمثل موتی کو گھیرے ہے جہاں متناہی خودی کا ذاتی تشخص برقرار رہتا ہے۔ اس کا ثبوت تخلقو باخلاق کی تلقین، واقعہ معراج، تصور حیات بعد الموت، احساس معرفت ذات اور تصور دعا سے مل جاتا ہے۔ تمام کائنات لامتناہی خودی کی سیرت ہے جو اسے جاننے کا ایک دوسرا رُخ ہے۔

متناہی خودی بحوالہ زمانِ متسلسل انائے فعال اور بحوالہ زمانِ خالص انائے بصیر ہے۔ وگرنہ وہ کیفیاتِ نفسی کی ایسی وحدت ہے جسے بطور افہام و تفہیم منقسم تو کیا جا سکتا ہے لیکن مادی اشیاء کی مانند بانٹا نہیں جا سکتا۔ خودی تمام تغیراتِ نفسی کے پیچھے ایک نامیاتی حقیقتِ واحدہ ہے جو لامتناہی خودی کا امر ہے خلق نہیں۔ یہ روحیتی وحدت ہے لہٰذا پس مظہریت، پیش ثابت ہم آہنگی، تعاملیت، متوازیت، سب کے سب فروعی نظریات ہیں۔ اپنے تحسسات، حافظے اور تفکر کی وجہ سے انفرادیت کی حامل ہے۔ مشیتِ ایزدی اس کے عمل کا ہدف ہے جس وجہ سے اسے تقویت یا ضعف بخشنے والے عوامل کی تو اہمیت ہے لیکن حصولِ لذت اور گریزِ اذیت والے

عوامل کی نہیں۔ اپنی نفسیاتی زندگی کے حوالے سے محدود ارادیت مگر طبعی زندگی کے حوالے سے جبریت کی حامل ہے۔ چونکہ رحمانیت وشیطنیت کا مرقع ہے، اس لیے اسے رحمانی افعال کو شیطانی افعال پر فوقیت دینے کے لیے ہر آن روبہ عمل رہنا پڑتا ہے۔ اس لیے یہ مصلح پسندانہ ہے اور یکسر رجائیت یا یکسر قنوطیت کی حامل نہیں۔ اس کا اصل فریضہ نفسِ امارہ سے لوامہ اور لوامہ سے مطمئنہ تک پہنچنا ہے۔ یہ تسخیرِ کائنات کی بدولت لامتناہی خودی کی تخلیقی فعلیت میں شراکت رکھ سکتی ہے۔ یہ سخت کوش ہے کیونکہ اسے اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کے مراحل طے کرنا ہوتے ہیں اور حیات کو دوامیت پہنچانا ہوتی ہے جس سے موت حیات کے لیے محض پل کا کام دیتی ہے۔ خودی کو استحکام ملے تو انسان کامل ہو جاتا ہے۔ یہ قابلِ احترام ضرور ہے مگر قابلِ پرستش ہرگز نہیں۔

باب چہارم کا خلاصہ یہ ہے کہ فرائڈ اور اقبال کے عہد تک کی فکری روش کے تناظر کو مدنظر رکھا جائے تو دونوں کے اندازہائے فکر کے مطالعہ سے حسبِ ذیل فلسفیانہ نکاتِ تفریق سامنے آتے ہیں۔

۱۔ شخصیت کا وقوف: فرائڈ فطریتی سائنسی طرزِ فکر کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک کوپرنیکس نے علم الفلکیات میں اور چارلس ڈاروِن نے علم الحیاتات میں جو انقلابی قدم اُٹھایا، ویسا قدم اُس نے علم النفسیات میں اُٹھایا ہے۔ اس کے خیال میں انسانی ذہن ساحری علم کے دورِ اینیمیت، مذہبی علم کے دورِ ٹوٹمیت اور سائنسی علم کے دورِ سائنسیت سے گذرا ہے۔ شخصیت کا وقوف سائنسی فکر سے ہی ممکن ہے۔ مارکس کی فکر سائنسی نہیں کیونکہ وہ شخصیت کو باطن کی بجائے خارجی حالات سے سمجھنے بیٹھ گیا۔ آئن سٹائن کی فکر سائنسی نوعیت کی حامل نہیں، محض لگتی ہے۔

اقبال کے نزدیک، شخصیت کا وقوف ترکیبی نوعیت کے ذریعۂ علم، وجدان سے متعلق ہے۔ آئن سٹائن کی سائنسی فکر بہتر ہے کیونکہ وہ تحلیل میں ترکیب کی بات کرتا ہے حالانکہ صحیح معنوں میں وہ ترکیب کو نہیں سمجھ پایا۔ حقیقت کا انکشاف اعتقاد، تفکر اور دریافت کی سطحوں سے ہوتا ہے۔ دریافت کی بدولت انسانی شخصیت کی کارساز الوہی شخصیت ٹھہرتی ہے۔ نٹشے، مارکس اور فرائڈ سے یہی غلطی ہوئی کہ وہ دریافت کی سطح تک نہ پہنچ پائے۔

۲-شخصیت کی ماہیت: فرائڈ شخصیت کی ماہیت نفسی وطبعی متوازیت پر محمول کرتا ہے جہاں نفسی وقوعات طبعی وقوعات سے علیحدہ رونما نہیں ہو سکتے۔ نفسی وطبعی وقوعات کے مابین جبلتیں ایک غیر جانبدار علاقہ رکھتی ہیں۔ جبلتوں کی جگہ طبعی وقوعات سے متصل ہے جب کہ ان کے اظہار کا علاقہ نفسی وقوعات سے متعلق ہے۔ اس وجہ سے نفسی وقوعات طبعی وقوعات سے ماخوذ ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی وجہ سے بعض مفکر فرائڈ کو پس مظہریت کا حامی سمجھ بیٹھے ہیں حالانکہ وہ لکھتا ہے کہ متوازیت کا نظریہ درست ہے۔ اس کے نزدیک جسم وجان کے براہِ راست تعلق کا کوئی سائنسی ثبوت تاحال نہیں مل سکا۔

اقبال شخصیت کی ماہیت کو ثنویت سے پاک متصور کرتا ہے اور اسے روحیتی وحدت پر محمول کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ثنویت کا تصور میکانکی سائنسی فکر کے تجزیے سے اُبھرا لیکن ایڈنگٹن، پلانک اور آئن سٹائن جیسے سائنسی مفکرین کی انقلابی فکر نے جو تصورات پیش کیے ان سے ثنویت کی جگہ وحدت کا تصور اخذ کرنا مشکل نہیں۔ ادھر مشرقی مفکر ابن حزم کا تصور بھی ان کی انقلابی فکر سے مشابہ ہے۔ مختصراً زمان ومکاں کو اکائی متصور کر لیا جائے تو شخصیت لامحالہ روحیتی وحدت ثابت ہو جاتی ہے جہاں جسم، جان کا شیون ہے۔

۳-شخصیت کا مبدا: فرائڈ شخصیت کا مبدا انسان کے موروثی ارتقاء میں ڈھونڈتا ہے اور کسی ماورائی ہستی کو اس کا مبدا ماننے کو ہرگز تیار نہیں کیونکہ اس کے نزدیک ماورائی ہستی کا تصور انسان کا واہمہ ہے جو ٹوٹمیت کے دور میں پدر شبیہ کی تمثیل پر اور فطرت کی خارجی آفات کے خوف کے سبب پیدا ہوا۔ فرائڈ، ڈاروِن، ایٹکنسن اور رابرٹ سن سمتھ کے چند نظریات کو یکجا کر کے مذہب کو نیوراتیت ثابت کرتا ہے اور مذہبی واردات کو فکشن قرار دیتا ہے۔

اقبال شخصیت کا مبدا کسی ماورائی ہستی میں تلاش کرتا ہے۔ وہ فرائڈ پر معترض ہے کہ مذہب واہمہ نہیں اور مذہبی واردات فکشن نہیں۔ بے شک ایسے مذہبی تصورات قرینِ قیاس ہیں جو زندگی سے فرار کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن ہر مذہب ایسا نہیں۔ فرائڈ نے اپنے نظریات کو ہر مذہب پر قابلِ اطلاق سمجھ کر زیادتی کی ہے۔ مذہبی واردات سائنس کی مانند معروضی ہوتی ہیں۔ جنسی اور مذہبی شعور کی دو مختلف اور معاندانہ کی صورتیں ہیں۔ جنسی تقاضے تکمیلِ خواہش

اور مذہبی تقاضے تکمیلِ نفس سے عبارت ہیں۔ عملی اور عقلی، مذہبی واردات کی تصدیق کے دو پہلو ہیں۔ زمان ومکاں کے مختلف سانچوں کے امکان کو سمجھ لیا جائے اور وجدان سے قطعی ایقان حاصل ہو جائے تو الوہی ہستی کی موجودگی کا ثبوت مل جاتا ہے۔ اس ضمن میں پیش کردہ کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی فکری دلائل ناکافی ہیں۔

۴۔شخصیت کی قدر: فرائڈ شخصیت کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کی جبلتوں کے تقاضوں کی روشنی میں طے کرتا ہے۔ زندگی کے ابتدائی پانچ سال جبلتوں کے نکاس کے لیے جو راہ متعین کرتے ہیں، بقیہ تمام عمر انہی رستوں پر چلتی ہے۔ فرائڈ چار امکانات گنواتا ہے جن کے تحت کسی مبطون جبلت کے نکاس کو کسی ممنوعہ کی مدد سے مستقل طور پر روکا جائے یا ممنوعہ کو رد کر کے اسے پورا کیا جائے یا ممنوعہ کے ساتھ لاشعوری سمجھوتہ کر کے اسے پورا کیا جائے یا ممنوعہ کے ساتھ ٹکرائے بغیر اسے پورا کیا جائے۔ ظاہری طور پر چوتھا امکان اختیاریت کا جواز رکھتا ہے مگر ایسا ہے نہیں۔ بعینہٖ معمولی وغیر معمولی فیصلے اختیاریت سے عاری ہیں۔ مجموعی لحاظ سے نفسی جبریت شخصیت کی قطعی قدر ہے۔ نیکی بدی کا معاملہ بھی نفسی جبریت سے وابستہ ہے۔ فرائڈ کے حامیان کا کہنا ہے کہ وہ کٹر نفسی جبریت کا دعویدار نہیں۔

اقبال شخصیت کی قدر و قیمت کا اندازہ انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی کے حوالے سے طے کرتا ہے۔ متناہی خودی کی انائے فعال کی طبعی زندگی تعلیلی جبریت کا شکار ہے لیکن اس کی انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی اختیاریت کی حامل ہے۔ نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کی کشمکش ڈھیلی پڑ جائے تو جبریت اور تیز ہو جائے تو اختیاریت پیدا ہوتی ہے۔ نفسیاتی زندگی استقرائی علم کے بل بوتے پر طبعی زندگی پر غلبہ حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن علم کے ساتھ عمل لازمی ہے جو مصلح پسندی کا متقاضی ہے۔ خیر نفسیاتی زندگی اور شر طبعی زندگی کا حاصل ہیں۔ نفسیاتی زندگی کا فکر وعمل ایجابی اقدار کا حامل ہو تو زندگی آزادانہ وصالحانہ گذرتی ہے اور اگر سلبی اقدار کا حامل ہو تو زندگی پابندانہ وشر پسندانہ گذرتی ہے۔ زندگی کے ابتدائی سال بقیہ تمام عمر کے لیے فیصلہ کن نہیں ہوا کرتے۔ ابتدائی ایام شر پسندانہ گذرے بھی ہوں تو توبہ کے رستے صالحانہ طرز اپنایا جا سکتا ہے۔ معمول کی زندگی میں صلوٰۃ و دعا کا مقصد بھی نفسیاتی زندگی کو طبعی زندگی کے غلبہ سے بچانا ہے۔ دعا کے تین

نظریے ہیں۔ دعا کا صحیح نظریہ وہ ہے جہاں خدا بندے کی مرضی پوری کر دے۔

۵۔شخصیت کا منتہی: فرائڈ کے نزدیک موت دوامیت کے مترادف ہے جس کا ایقان وجدان سے ہوتا ہے۔ اس سے عقلی و فکری سطح پر تعرض کرنا مناسب نہیں۔ موت خودی کی آزمائش ہے تاکہ وہ جان سکے کہ اپنی منتشر قوتوں کو کہاں تک شیرازہ بند کر پائے گی۔ حیات جو مادے سے پھوٹی ہے، درجہ بہ درجہ رنگارنگ روپ میں سامنے آئی ہے اور بصورت متناہی خودی، خود شعوری کی متحمل ہے۔ اپنی باطنی و وجدانی قوت کے زور پر موت کی عدمیت کو موت دے سکتی ہے۔ بالفرض حیات کی عدمیت میں تحویلیت ممکن ہو تو اس سے قنوطیت عام ہوگی جو جیتے جی نہ جینے کے مترادف ہوگا۔ سچ یہ ہے کہ موت دنیاوی زندگی سے اُخروی زندگی میں جانے کا محض اک ذریعہ ہے۔

حاصلات

فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت ان کے مخصوص اندازِ فکر اور فکری تناظر کی بدولت انتہائی مختلف نوعیت کے حامل ہیں۔ اپنی کنہ کے اعتبار سے انہیں ایک دوسرے کا تکملہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ شدید ترین اختلافات و تناقضات کے باوجود ان کے نظریات میں کہیں کہیں اتفاق اور تطبیق کے نکات بھی دیکھے جا سکتے ہیں لیکن وہ نکات اس قدر سطحی ہیں کہ ذرا سی گہرائی سے ان کا سیاق و سباق اور پس منظر ٹٹولا جائے تو ان کے واضح اختلافات بآسانی نمودار ہو جاتے ہیں جو کہیں زیادہ توجہ طلب ہیں۔

نظریاتِ شخصیت کی تشکیل میں دونوں مفکرین کا حسبِ ذیل سطحی سا اتفاق نظر آتا ہے:

۱۔ دونوں مشاہدۂ باطن کو ضروری سمجھتے ہیں۔

۲۔ دونوں سائنسی طرزِ فکر کی اہمیت سے آگاہ ہیں۔

۳۔ دونوں حیات کو تغیر سے عبارت کرتے ہیں۔

۴۔ دونوں انسانیت پسند ہیں اور انسان کی فلاح و فوز کے داعی ہیں۔

۵۔ دونوں شعور کی تہہ سے پرے دیگر تہوں کی کھوج میں ہیں۔

۶- دونوں معاشرے کو فرد کی نشو ونما، تربیت اور تکمیلِ ذات کے لیے ناگزیر سمجھتے ہیں۔

۷- دونوں تاریخی شواہد سے استفادہ کرتے ہیں۔

۸- دونوں انسانی شخصیت کی اصل کو جاننے کے خواہاں ہیں۔

۹- دونوں موت کی آمد کو ایک داخلی واقعہ قرار دیتے ہیں۔

۱۰- دونوں رات کے خوابوں کو معنی خیز گردانتے ہیں۔

فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کے تقابلی مطالعہ سے استخراج کیا جائے تو حسبِ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو نہ صرف ان کی سوچ کے اختلاف کو ظاہر کرتے ہیں بلکہ ان کے نظریاتِ شخصیت کی اختلافی نوعیت کو اجاگر کرتے ہیں۔

۱- فرائڈ نے نظریۂ شخصیت کو استقرائی استدلال سے وضع کیا جس میں استقرائی زقند کا مغالطہ ملتا ہے جس کے تحت محض چند اک مثالوں سے اک دم سب کے بارے میں نتیجہ اخذ کرلیا جاتا ہے، جیسے کسی شہر کے چند اک فاتر العقل لوگوں کو دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کرلیا جائے کہ دنیا کے تمام تر لوگ فاتر العقل ہیں۔ بعینہٖ فرائڈ نے چندسو مریضوں کے تجزیے سے انسانی فطرت کی عمومی تصویر کشی کرڈالی ہے۔ فرائڈ کے اسی مغالطہ کی جانب نشاندہی کرتے ہوئے پروفیسر ڈونسیل نے لکھا ہے، ''فرائڈ کی بہت بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ غیر معمولی تعمیمات کا شکار رہے...... وہ ایک یا چند ایک معاملات سے عمومی نتائج اخذ کرنے کا مایوس کن رُجحان بھی رکھتا تھا۔ اس نے چند نیوراتی مریضوں میں کچھ پیچیدگیوں کو دریافت کیا جب اُس نے یہ مطالعہ کیا اور یکبارگی یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اُن میں سے ہر اک میں دماغی خلل اور پیچیدگی موجود تھی۔''(۱) کم وبیش کچھ اسی طرح کا خیال ڈاکٹر سلامت اللہ نے اپنایا ہے۔ اُن کے خیال میں ''فرائڈ کے پاس ڈاکٹر کی حیثیت سے جو مریض آئے اسے ان کی تہہ میں زیادہ تر جنسی اُلجھنیں نظر آئیں اور وہ اپنے سماجی ماحول کے ان انکشافات کو تمام بنی نوع انسان سے منسوب کر بیٹھا۔''(۲) اسی طرح پروفیسر رفیق جعفر کا بھی لکھنا ہے، ''فرائڈ نے چندسو مریضوں کے علاج کے دوران جو تجربات حاصل کیے ان کی بنا پر ایک ایسا نظریہ قائم کیا جو اس نے پوری انسانیت پر لاگو کیا۔''(۳)

فرائڈ عمومی نتائج وضع کرتے وقت یہ خیال نہ رکھ سکا کہ اوّل، اعلیٰ اور ادنیٰ طبقوں کے

روّیوں میں فرق ہوتا ہے۔ دوسرے، صحت منداور بیمار لوگوں کے روّیوں میں فرق ہوتا ہے حالانکہ ہرطرح کے لوگوں کی جبلتوں اور خواہشوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، وہ ایک جیسی ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر کارل مارکس فرد کی جبلتوں کی اہمیت کونظر انداز کرگیا ہے تو فرائڈ بھی خارجی ماحول میں لوگوں کے بیچ فرق کی اہمیت کونظر انداز کرگیا ہے۔

اقبال کے ہاں یہ صورتِ حال نہیں ملتی۔ وہ قرآنی تعلیمات کی رُو سے مشرق ومغرب کے سائنسی وفلسفیانہ افکار کو اس طرح یکجا کر کے نتائج اخذ کرتا ہے کہ وہ ساری فطرتِ انسانی کے عکاس بن جاتے ہیں۔ وہ اپنے نتائج کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہونے دیتا۔ وہ اسلام کی نوعیت کے متعلق جرمنی کی جامعۂ بون کے مستشرق پروفیسر ہارٹن سے متفق ہے جو لکھتا ہے، ''اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادین افکار سے قطع نظر کرلی جائے تو اس نے گردوپیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کرلیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کرلیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشوونما دیا۔''(۴)

اسلام انسانی فطرت بحیثیت مجموعی کا علمبردار ہے جو انفرادی واجتماعی ہر اک سطح پر یکساں قابلِ اطلاق ہے۔ اس لیے اسلام کے دائرے میں رہ کر وضع کردہ عمومی نتائج کو بلا روک ٹوک تمام انسانوں پر یقینی طور پر عائد کیا جاسکتا ہے۔ اس حوالے سے اقبال کا خیال ہے، ''اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحاد انسانی کی اس شکل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف، بلکہ یہ کہنا چاہیے باہم دگر حریف نسلوں کو اوّل دولت ایمان سے مالا مال کرئے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی اُمت کی شکل دے جس کا اپنا ایک شعور ذات ہو۔''(۵) چونکہ اسلام بنی نوع انسان کا داعی ہے۔ اس سے متاثر ہوکر وضع کردہ نظریہ کسی مخصوص ثقافت، تہذیب، معاشرہ، قوم، نسل، طبقہ یا وطن سے مخصوص نہیں ہوسکتا۔ اس لحاظ سے اقبال کا دائرہ فکر فرائڈ کے دائرہ فکر سے وسیع تر ہے۔ دوسرے فرائڈ نے مشرقی فکر اور مذاہب بالخصوص اسلام کا سامنا کبھی نہیں کیا۔ وہ مغربی علوم اور عیسائی وعبرانی مذہب تک محدود رہا۔(۶) وہ مغربی سیاق وسباق سے اخذ کردہ مذہب کے مفہوم کو ایک آفاقی سچائی مانتا رہا۔ اس اعتبار سے اس کی فکر میں بین الاقوامیت تاثر کا صحیح معنی میں فقدان نظر آتا ہے۔ مولانا سعید

احمد اکبر آبادی نے اقبال کی اس خوبی کے بارے میں لکھا ہے،''اقبال نے مشرق اور مغرب کے قدیم وجدید مسلم اور غیر مسلم حکماء، فلاسفہ، صوفیاء، ماہرینِ نفسیات اور علمائے سائنس کے افکار و نظریات کو کھنگالا، تنقیدی اور تجزیاتی شعور وادراک کی روشنی میں ان کے صحت وسقم کو جانا اور پرکھا اور پھر خذ ما صفا دع ما کدر کے مطابق ان کے عطر سے اپنے مذہبی فکر کا خاکہ مرتب کر کے قرآن وحدیث، اقوال و اعمال صحابہ و اکابر صوفیائے اسلام کے تجربات ومشاہدات سے اس کے لیے سند تصدیق وتوثیق حاصل کی۔''(۷) اس وجہ سے اقبال کے فکر وعلم میں زیادہ پختگی، گہرائی اور گیرائی ہے۔ اس بارے میں خلیفہ عبدالحکیم کی رائے بھی ملتی جلتی ہے۔''اُسے اسلامی اور مشرقی فکر میں جو کچھ بھی اعلیٰ وارفع ملا، مجتمع اور کشید کر ڈالا، پھر اس میں گذشتہ اور موجودہ دونوں زمانوں کے جامع مشرقی علم، مغربی ادب، فلسفہ اور ثقافت سے مزین کر ڈالا۔''(۸) سر جگن ناتھ آزاد نے بھی اقبال کے اس وصف کو اس کی فکری عظمت پر محمول کیا اور اسے خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا،''نٹشے نے بقول زردشت میں کہا ہے انسان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ ایک پل ہے نہ یہ کہ وہ ایک منزل ہے اور جہاں تک مشرقی اور مغربی فلسفے کو ملانے کا تعلق ہے اقبال کی عظمت یہ ہے کہ انھوں نے ایک مضبوط پل کا کام دیا ہے۔''(۹)

حاصلِ مطلوب، فرائڈ اعلیٰ وادنیٰ طبقوں، بیمار وصحت مند لوگوں، سب کو تحلیل نفسی کی عینک سے اس طرح دیکھتا ہے کہ سب کے بارے میں عمومی فکر اپناتا ہے جس کی بنیاد وہ مغربی علوم اور مذاہب پر استوار کرتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال مشرق ومغرب کے فکری و مذہبی سرچشموں سے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس طرح نتائج وضع کرتا ہے جو بلاشبہ اعلیٰ وادنیٰ طبقوں، صحت منداور بیمار لوگوں، سبھی کے ترجمان ہیں۔

۲- فرائڈ کا نظریۂ شخصیت مجموعی طور پر قنوطیت پسندانہ ہے کیونکہ لاشعور کے ہاتھوں انسان کی وقعت ایک کٹھ پتلی سے زیادہ کی نہیں۔ نتیجتاً انسان اپنے ہی نفس کی جبریت کا مطیع ہو جاتا ہے اور جس سے زندگی کی اختیاری امنگوں کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔ مزید براں حیات بعد الموت کا انکار جینے کی آرزو اور آدرش دونوں کو بجھا دیتا ہے جس سے انسانی زندگی کی تگ وتاز تاریک ہو جاتی ہے۔ فرائڈ کے نظریات کے تسہیل نگار ہال ایس کیلون کے مطابق،

''فرائڈ انسانی فطرت کے بارے میں قنوطی تھا۔ اُس نے محسوس کیا کہ ذاتی اور سماجی، دونوں طرح کے تنازعات بہت گہرے تھے لیکن اس نے ہمیشہ اصرار کیا کہ نفرت اور جہالت پر محبت اور حکمت غالب ہو سکتی ہے۔''(۱۰)

یہ صحیح ہے کہ فرائڈ نفرت اور جہالت کی جگہ محبت اور حکمت کا داعی ہے۔ وہ لوگوں کو بھلائی کا درس نہیں دیتا بلکہ ان کے شخصی روّیوں کے تجزیے سے وہ نظریات پیش کرتا ہے جن سے ان کی شخصیت کے بگاڑ دُور ہو سکیں۔ یہاں فرائڈ کا حال مارکس اور نٹشے جیسا ہے جو انسان کو انسان بنانے کے چکر میں انسان سے انسان بننے کی آس چھین لیتے ہیں۔ انسان کی آس تو اُس ماورائی ہستی سے بندھی ہے جس نے انسان کو انسان بننے کی قوت بالقوۃ عطا کی ہے جسے قوت بالفعل میں بدلنا اسی پر موقوف ہے۔ اس نقطۂ نظر سے پہلوتہی کر کے لادینی انسانیت پسندی کو فروغ ملتا ہے جہاں دہریت کی سیاہی ساری حیات کو تاریک کر کے رکھ دیتی ہے۔ فرائڈ کے نظریے کی اسی سیاہی کو قنوطیت پسندانہ کہا گیا ہے۔

اقبال کا معاملہ خاصا مختلف ہے۔ وہ ماورائی انسانیت پسندی کے حق میں ہے۔ اس کے بارے میں ڈاکٹر محمد اجمل کا لکھنا ہے، ''وہ اس انسان پسندی کی بات کر رہے ہیں جو ذات کو دریافت کرتی ہے اور پھر آخر کار ذات الٰہی کو بھی دریافت کرتی ہے اور یوں الوہیت کی کرنیں ذات میں گذرتی ہیں۔''(۱۱) اس کا نظریۂ شخصیت مجموعی طور پر مصلح پسندانہ ہے۔ وہ نہ ہی قنوطیت پسندوں کی طرح جبر اور شر کو اور نہ ہی رجائیت پسندوں کی طرح اختیار اور خیر کو اہمیت دیتا ہے۔ اس کے ہاں حیات کا مسئلہ موت در موت سے گذرتا ہے جہاں خودی کا مقصد جبر و شر پر اختیار و خیر کا غلبہ حاصل کرتے رہنا ہے جو ماورائی ہستی کی مشیت کے حصول سے مشروط ہے۔ اختیاریت اور حیات بعد الموت کے جواز جینے کی آرزو اور آدرش دونوں کو منور رکھتے ہیں جس سے حیات کی تگ و تاز افروزہ رہتی ہے۔ قرآنی تعلیمات کا مقصود بھی یہی ہے۔ اقبال لکھتا ہے۔ ''قرآن مجید کی تعلیمات بھی جس کا یہ کہنا ہے کہ انسان عمل صالح اور قوائے طبیعی کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے، رجائیت کی ہیں، نہ قنوطیت بلکہ فلاح کی، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس اُمید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔''(۱۲)

۳- فرائڈ نے اپنے بہت سے نظریات کو دیو مالائی قصوں، اساطیری ڈراموں، فکشن اور سائنسی وعلم الانسانیات کے مفروضوں پر اُستوار کیا۔ جیسے نرگسیت کا تصور ایک یونانی دیو مالائی قصے، ایڈی پس اُلجھاؤ اور الیکٹرا اُلجھاؤ کے تصورات سوفوکلیز کے یونانی دیو مالائی ڈراموں، مذہب کا تصور ڈاروِن، ایٹکنسن اور رابرٹ سن سمتھ سے اخذ شدہ سائنسی مفروضوں، موت تہذیب اور جنگ کے تصورات قبل تاریخی وحشی نما معاشرے سے وضع کیے ہیں۔ ایسے لگتا ہے فرائڈ نے ان قصوں، ڈراموں، مفروضوں اور تاریخی معاشروں کو اپنے نظریات کے لیے ایک طرح کے متعارفات گردانا ہے، حالانکہ اسے پہلے ان کی صحت کے مستند ہونے کی طرف توجہ کرنی چاہیے تھی۔ ایک آدھ جگہ اس کا دھیان گیا بھی ہے جیسے کہ ٹوٹمی معاشرہ کے بارے میں اس نے لکھا کہ اس معاشرہ کے فی الواقع موجود ہونے کے بارے میں وثوق سے نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اس کے باوجود اس نے ٹوٹمی معاشرہ سے اہم نکات اخذ کیے۔ اس حوالہ سے ڈاکٹر سلامت اللہ کا یہ دعوی بجا معلوم ہوتا ہے کہ ''فرائڈ اور دوسرے تحلیل نفسی کے ماہروں نے خیالات اندھے وشواش اور توہم پرستی پر مبنی ہیں۔''(۱۳) علاوہ ازیں، ایسے ناقدین بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ فرائڈ نے فرضی تاریخی واقعات سے من پسند نتائج اخذ کیے ہیں، جیسے اینڈریو سالٹر کا لکھنا ہے۔ ''فرض شدہ قبل تاریخی واقعات کی تائید میں پیش کردہ حقائق کو فرائڈ نے حرام کاری سے بچنے کی خوبی سے نوازا ہے اور یوں انہیں ہر کیس میں بطور ثبوت عبث پایا ہے۔''(۱۴) سادہ لفظوں میں اینڈریو سالٹر کا مدعا یہ ہے کہ فرائڈ نے فرض کردہ قبل تاریخی ٹوٹمی معاشرے میں جنسی روّیوں سے منسوب ممنوعات کو اپنے موجودہ دور کے نفسیاتی مریضوں کی دماغی خرابیوں اور خلل کے در پردہ کارفرما پایا اور اپنے من پسند نتیجہ کو اخذ کیا کہ جنسی ممنوعات نفسیاتی امراض کی جڑ ہیں۔ دوسری جانب، اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ مان لیا جائے کہ قبل تاریخی معاشروں کی استنادیت فرض شدہ نہیں بلکہ محکم ہے تو پھر بھی ڈاکٹر سلامت اللہ کے خیال میں کسی معاشرے کے فرد کی نفسیات اس زمانے کے تاریخی پس منظر میں سمجھی جاتی ہے اور تاریخ سے سبق سیکھنے کا مفہوم بھی یہی ہے، لیکن فرائڈ قدیم معاشرے کے فرد کی تاریخ کو اپنے زمانے کی نفسیات کے پس منظر میں سمجھنے بیٹھ گیا ہے۔ یہ تو گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوتنے والی بات ہوئی۔ (۱۵)

اقبال کا معاملہ الگ ہے۔ وہ اپنے نظریات کو اگر کبھی کسی تاریخی معاشرے یا قصے پر وضع کرتا ہے تو وہ دیومالائی یا توہم پرستی کا حامل نہیں ہوتا۔ وہ قرآن میں بیان شدہ معاشروں، تاریخی قصوں سے استفادہ کرتا ہے جن کی صحت کے مستند ہونے پر ظن وتخمین کا گمان بھی نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً اس کا متناہی خودی کی آزادی کا تصور ہبوطِ آدم کے مستند قصہ پر استوار ہے۔ جرمن مؤرخ اور پروفیسر ولہلم ڈِلتھے، اقبال کا ہم خیال ہے کہ تاریخ، طبعی علوم اور عمرانی علوم کے مابین پُل کی حیثیت رکھتی ہے۔[۱۶] طبعی علوم خارجی حقائق وواردات اور عمرانی علوم باطنی حقائق وواردات سے متعلق ہیں۔ ان علوم کی رُو سے انسانی افعال کی جو تعمیمات اخذ ہوتی ہیں، وہ تاریخ وضع کرتی ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر کچھ ایسا ہی ہے کہ ہر انسانی معاشرے کا ایک عضویہ کی حیثیت سے سائنسی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔[۱۷]

پروفیسر ڈِلتھے نے آفاق کو طبعی علوم اور نفس کو عمرانی علوم کے مفہوم میں لیا اور دونوں کے بیچوں بیچ تاریخ کو جگہ دی۔ کم وبیش اسی طرز کی سوچ اقبال نے بھی اپنائی۔ تاریخ کے مطالعہ کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ محض معاشروں کے حالات وواقعات کو جان لیا جائے بلکہ اس کا مقصود اُن کے حالات و واقعات سے اُن کی نفسیات کو سمجھنا ہے تا کہ زندگی کے بنیادی نظریات کو وضع کیا جا سکے۔ اس ضمن میں اقبال کا مؤقف ہے کہ ''تاریخ کی سائنسی حیثیت کو پوری طرح اُجاگر کرنے کے لیے وسیع تجربہ، عقل عملی کی پختگی اور زندگی اور زمان کے بارے میں بنیادی تصورات کا صحیح ادراک ضروری ہے۔''[۱۸] اُس کے خیال میں قرآن نے آفاق اور انفس کے علاوہ تاریخ کے مطالعہ کی جو دعوت دی، اس کا مقصود یہی ہے۔

۴۔ فرائڈ کا نظریۂ شخصیت تنگ نظری کی نذر ہو گیا معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ سائنسی علم کا اس قدر شیدائی اور مداح ہے کہ اس کے علاوہ دیگر علوم جیسے فنون لطیفہ، مذہب اور فلسفہ کی حقیقت، اہمیت اور افادیت اس کے سامنے ایک ذہنی واہمہ کے سوا کچھ نہیں رہتی۔ اسے سائنس کے علاوہ بقیہ علوم عصابنیت کا کوئی نہ کوئی رُوپ دکھائی دیتے ہیں۔ اپنی تصنیف ''Totem and taboo'' میں اُس نے یہ خیال پیش کیا کہ ''ہسٹیریا'' فنونِ لطیفہ کا، ''غلوی خلل'' مذہب کا اور ''دماغی خلل'' فلسفہ کا مضحکہ آمیز خاکہ ہے۔[۱۹]

فرائڈ نے اپنی فکر کو سائنسی دائرہ میں مقید رکھا اور اسے ہر معاملے کا سنگ میل قرار دیا جو اس کی بڑی زیادتی ہے کیونکہ وجودی نفسیات کے سرخیل سوئس ڈاکٹر لڈوگ بنسوانگر کا کہنا ہے، سوچ کے دھارے بدلنے کو بالائی منزل کو بھی نگاہ اُٹھائی جاسکتی ہے جہاں مذہب، آرٹ جیسے مہمانوں کا ڈیرہ ہوتا ہے۔[۲۰] کہنے کا مطلب ہے کہ خواہ کچھ ہو، نقطۂ نظر کی کشادگی کے لیے دیگرعلوم سے رجوع کرنا ضروری ہے کیونکہ سوچ کو ہمیشہ کسی ایک ہی علم کی کسوٹی سے نہیں پرکھا جاسکتا۔ اور جہاں تک سائنسی علوم کے علاوہ دیگرعلوم کوعصبانیت کے مختلف رُوپ قرار دینے کی بات ہے، اس ضمن میں سویڈش نومسلم مفکرسیدی زید، پرانا نام، ٹیج لنڈ بوم کے مطابق، موجودہ انسان ایک سیکولرعہد میں جی رہا ہے جونفسی طور پر بڑھتے ہوئے عدمِ تحفظ سے دو چار ہے۔ اس کا سبب عقلیت پسندی پر ضرورت سے زائد انحصار ہے۔ اگر دنیا سے روحانی ستارۂ تنویر کو مدہم کر دیا گیا تو پھر عصبانیت بڑھے گی۔ اُس کے الفاظ ہیں، ''ہمارے گردوپیش کی دنیا سیکولر ہے جو بڑھتے ہوئے نفسی عدم تحفظ کا شکار ہے اور اگر یہ لوگوں کو نفسی توانائی بہم پہنچانے کے لائق نہیں تو اس کا سبب بڑھتی ہوئی عقلیت پسندی ہے۔ اُلٹا، روحانی کرنوں سے منور دنیا کو بے نور کرنے سے عصبانیت بڑھتی ہے۔''[۲۱]

اقبال کا نقطۂ نظر وسیع النظری کا حامل ہے۔ وہ سائنسی علوم کے ساتھ ساتھ دیگرعلوم کو بھی معنی خیز سمجھتا ہے بشرطیکہ وہ علم برائے علم کی بجائے علم برائے مقصد کے حامل ہوں اور انسانی خودی کو تقویت بخشنے والے ہوں۔ فنونِ لطیفہ، مذہب اور فلسفہ عصبانیت کے مضحکہ خیز خاکے نہیں بلکہ حقیقت کی عینیت کے دعویدار ہیں۔ یہ علوم افیون زدہ نہیں بلکہ حیات کے حرارت کدہ ہیں۔ اعلیٰ وارفع آرٹ وہ ہے جو انسان کی خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرئے اور زندگی کے تلخ حقائق کا سامنا کرنے پر آمادہ کرئے۔ اس تناظر میں اقبال نے لکھا، ''ارفع ترین فن وہ ہے جو ہمارے اندر خوابیدہ قوتِ ارادہ کو بیدار کردے۔ وہ سب کچھ ہم میں کاہلی لائے اور ہمیں اردگرد کی حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے پر اُکسائے، وہ حقیقت جس پر قابو پا لینے پر ہی زندگی کا انحصار ہے، پیغام تنزل وموت ہے۔ فن میں افیون کا چسکہ نہیں ہونا چاہیے۔ فن برائے فن کا نظریہ ایک عیارانہ دعوت ہے زوال کی طرف اور اس کا مقصد ہم سے زندگی اور قوت کو ہتھیا لینا

ہے۔‘‘(۲۲) درحقیقت، اقبال محض اس بات کا متمنی ہے کہ کسی بھی آرٹ کو ’فن برائے فن‘ نہیں بلکہ ’فن برائے مقصد‘ کے طور پر اپنانا چاہیے۔

بعینہٖ مذہب کے بارے میں اقبال کا مؤقف ہے کہ اس کے تجربات مکمل طور پر اس طرح فطری ہیں جس طرح کہ ہمارے معمول کے تجربات، کیونکہ ان میں وقوف کی قدرِ مشترک موجود ہے۔ اور اس سے بھی بڑھ کر ان میں اہم بات یہ ہے کہ یہ خودی کی قوتوں میں مرکزیت پیدا کر کے شخصیت کی تعمیرِ نو کر دیتے ہیں۔(۲۳) مذہب کو عصبانیت کا مضحکہ خیز خاکہ قرار دینے والے اگر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذاتِ مبارکہ کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں تو خود بخود انہیں یہ اندازہ ہو جائے گا کہ ایسا انسان جس نے تاریخِ عالم کا رُخ موڑ کے رکھ دیا ہو، جس نے قوموں کے اخلاق و کردار کو بدل کر رکھ دیا ہو، اُنؐ کے بارے میں ایسا سوچنا کہاں تک قرین انصاف ہے۔ اُنؐ کے منہاج کا مطالعہ کریں تو پتہ چلے گا کہ وہ بھی اپنے تجربات و مشاہدات سے مغالطوں کو ویسے ہی چھانٹ کر علیحدہ کرتے، جس طرح سائنسدان اپنے تجربات و مشاہدات میں کرتا ہے۔(۲۴) اقبال کے مطابق بنی نوع کی پوری تاریخ اس امر کی گواہی دے گی کہ مذہب کوئی احمقانہ واہمہ نہیں بلکہ اقدار کے مطلق اصول کو گرفت میں لینے کی ایک سوچی سمجھی سکیم ہے۔

بعینہٖ فلسفہ کی اہمیت کو اُجاگر کرتے ہوئے اقبال کا لکھنا ہے۔ ’’فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق۔ وہ ہر ایسی بات کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔ اس کا منصب یہ ہے کہ فکرِ انسانی نے جو مفروضات بلا جرح وتنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے۔ معلوم نہیں اس جستجو کی انتہا کیا ہو۔ انکار یا اس امر کا صاف صاف اعتراف کہ عقلِ محض کی رسائی حقیقتِ مطلقہ تک ناممکن ہے۔‘‘(۲۵)

۵-فرائڈ کا نظریۂ شخصیت ارتباطی نوعیت کا حامل نہیں۔ وہ شخصیت سے وابستہ نفسی وطبعی وقوعات، علت ومعلول، زمان ومکاں، مادہ وتوانائی، موضوع ومعروض، جسم وجان، جیسے تصورات کی ثنویت کو کسی وحدت کے پیکر میں ڈھال نہیں پاتا جس سے شخصیت کا تصور گنجلک ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ایک طرف نفسی وطبعی وقوعات کو مکمل طور پر متمائز سمجھتا ہے اور

دوسری طرف جبلتوں کو ان کے مابین ایک قسم کی غیر جانبدارانہ جگہ دے کر ان کی متوازی حیثیت کو متشکک کر دیتا ہے اور جبلتوں کی موجودگی کے باوجود ان کی باہمی تعاملیت کو بھی نہیں مانتا جس سے کھل کر یہ واضح کر سکے کہ طبعی وقوعات نفسی پر یا نفسی وقوعات طبعی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ فرائڈ کا یہ ابہام اس کے نظریۂ شخصیت کو مربوط نہیں رہنے دیتا۔ اس بنا پر فرائڈ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نفسی و طبعی متوازیت اور تعاملیت میں اُلجھے جسم و جان کے مسئلہ کو غیر واضح اور مبہم طور پر دیکھنا اس کی بنیادی غلطی تھی۔[۲۶]

درحقیقت فرائڈ انسانی شخصیت کی ایسی تصویر کشی کرتا ہے جس میں شخصیت کی وحدت جسم وجان کی ثنویت اس طرح سمیٹے ہے جس طرح ایک چنے کا دانہ دو دالوں سے مل کر ایک بنتا ہے۔ وحدت ہمیشہ ترکیبی نوعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اسے تحلیلی طرز سے سمجھنا ہو تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کی ترکیب کو تحلیل میں تحویل کر دیا جائے۔ یہ غلطی فرائڈ کی فکر کا وہ کینسر ہے جو اس کے ہر نظریے میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔

جس طرح مکئی کا دانہ ایسی وحدت کا حامل ہے جس میں ثنویت کو دخل نہیں۔ یعنی وہ بذاتہٖ ایک مکمل اکائی ہے جو مزید حصوں پر مشتمل نہیں، بعینہٖ اقبال اپنے نظریۂ شخصیت کی تصویر کشی کرتا ہے جس میں جسم وجان کی ثنویت کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ وہ جسم وجان کی وحدت کو اس بنیادی قضیے سے کبھی ہٹنے نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک، ''روح نہ جسم کے اندر ہوتی ہے نہ جسم کے باہر، نہ اس کے قریب ہوتی ہے نہ ہی اس سے علیحدہ۔ تاہم اس کا جسم کے ہر ذرہ کے ساتھ رابطہ حقیقی ہوتا ہے لیکن اس ربط کو سمجھنا ناممکن ہے تا آنکہ کسی بھی نوع کی جگہ کو مان لیا جائے جو نزاکت روح کی مناسبت سے سمو سکے۔''[۲۷] وہ بادی النظر میں زمان ومکاں، مادہ وتوانائی، علت ومعلول، موضوع ومعروض، نفسی وطبعی وقوعات، جسم وجان کی ثنوی کیفیتوں کو بغرضِ تفہیم تسلیم کرتا ہے لیکن بنظرِ غائر وہ انہیں باہم دگر مدغم متصور کرتا ہے جہاں ان کی وحدت ہونے کی صحت پر اثر نہیں پڑتا۔ دوسرے لفظوں میں شخصیت کی ترکیبی نوعیت بغرضِ تفہیم تحلیلی طرز میں تحلیل کی بھی جائے تو اس کی اصل ترکیبی نوعیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ دراصل اقبال نے یہ نقطۂ نظر اسلام سے مستعار لیا ہے جس کے بارے میں وہ خود معترف ہے۔ ''اسلام انسان کی یکتائی کو روح اور

مادے کی ناسازگار دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔"(۲۸)

چونکہ شخصیت کی وحدت کا ترکیبی پیکر اقبال کے تمام تر نظریۂ شخصیت کی جان ہے، اس لیے ایسا تصور بلاشبہ ارتباطی نوعیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انائے بصیر اور انائے فعال کی ثنوی تفریق خودی کی وحدت کو فی الواقع قائم رہنے سے نہیں روک پاتی۔ ڈاکٹر نذیر قیصر نے اقبال کے نظریۂ شخصیت کی ارتباطی نوعیت کے بارے میں رائے زنی کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"اقبال کا نظریۂ شخصیت مربوط ہے کیونکہ اس میں ثنویت اور دوئیت نہیں۔ اقبال کے مطابق، نفس ایک روحانی حقیقت ہے اور وہ مادہ سے بھرپور نہیں۔ مادی جسم نفس سے جدا نہیں۔ اوّل الذکر، مؤخر الذکر کی مجسم صورت ہے۔"(۲۹)

بطور ماحصل، فرائڈ نظریۂ شخصیت کی وحدت کی ترکیب کو بذریعہ تحلیل قابلِ فہم بنانے کے چکر میں تحلیل کو ترکیب کا جزو بنا گیا ہے۔ اس کے برعکس، اقبال ترکیب کو بذریعہ تحلیل سمجھتے ہوئے ترکیب فی نفسہٖ کو تحلیل سے مدخول نہیں ہونے دیتا۔

۶- فرائڈ تحلیل نفسی کے طریقۂ کار کی بدولت جب شخصیت کی تہوں کی کھوج لگانے بیٹھتا ہے تو شعور سے لاشعور کی عمیق گہرائی میں اتنا اُتر جاتا ہے کہ اسے لاشعور قطعی آماجگاہ لگتا ہے اور پھر اس کی تاریکی اور گہرائی کے دھندلکے میں اس قدر کھو جاتا ہے کہ اسے وہاں شعور سے بالا کسی سپر تہہ کی بلندی اور روشنی کا اندازہ ہی نہیں ہو پاتا اور وہ سپر شعور کے امکان کو لاشعور کی جبلتوں سے منسوب واہمہ قرار دے دیتا ہے۔ لاشعور کو ہر شے کے تعین کا پیمانہ قرار دے کر وہ سپر شعور کی حقیقت کو کسی نشئی کے خمار کے مصداق سمجھ بیٹھتا ہے۔ سپر شعور کا تعلق مذہب سے ہے جس کے متعلق اس کا ماننا ہے، "مذہب کو نشہ کے مقابل ٹھہرایا جاسکتا ہے۔"(۳۰) اور سپر شعور کو حقیقت خیال کرنے والے وہ لوگ ہیں جو ابھی بچپنے سے نہیں نکل پائے۔ ان کا حال کچھ ایسا ہے۔

چہل سال عمر عزیزت گذشت
مزاجِ تو از حالِ طفلی نگشت(۳۱)

(چالیس سال تیری پیاری عمر کے گذر گئے، تیرا مزاج بچپن کی حالت سے نہیں بدلا)

فرائڈ کا خیال ہے کہ "انسان ہمیشہ کے لیے ایک بچہ نہیں رہ سکتا، اُسے بالآخر اس ظالم

سماج سے بھڑنا ہوگا۔''(۳۲) یہ اس وقت ممکن ہے اگر لاشعور کی سچائی کو حرفِ آخر مان لیا جائے۔ یقیناً فرائڈ لاشعور کی تاریکی میں کھو گیا ہے کیونکہ اس کے ہم عصر کارل گستاف ژنگ کا ایقان ہے کہ نتائج حاصل کرنے کے لیے تاریکی میں جانا ہوگا اور پھر تاریکی سے اُبھرنا ہوگا جس کے لیے شعور سے روشنی حاصل کرنی ہوگی۔ شعور، لاشعور اور سپر شعور کے درمیان ایک ایسی تہہ ہے جو سپر شعور کی روشنی کو لاشعور کی تاریکی میں منعکس کر سکتی ہے۔ زندگی کے واہمے لاشعور کی جبلتوں کے پیدا کردہ نہیں ہوتے بلکہ زندگی کے واہمے سپر شعور سے دُوری کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔ فرائڈ لاشعور کو آخری آماجگاہ سمجھنے کے واہمہ میں خود مبتلا ہوا ہے کیونکہ وہ سپر شعور کی روشنی سے بہرہ ور نہیں ہو سکا۔ ژنگ بڑے وثوق سے کہتا ہے کہ جو یقین ہم چاہتے ہیں اس کے لیے ہمیں عام شعور کی سطح سے بلند تر شعور کی ضرورت ہے۔ سپر شعور کی حقیقت کو ژنگ بھانپ گیا مگر فرائڈ نہ جان سکا۔ اس سلسلہ میں پروفیسر سہیل احمد نے لکھا ہے۔''فرائڈ کے نظریات میں لاشعور دبی ہوئی خواہشات کی کمین گاہ کی طرح تھا جب کہ ژنگ نے ان ''بھوتوں'' کی دنیا سے پرے نور کی مملکت بھی دیکھی۔''(۳۳)

فرائڈ کا المیہ یہ ہے کہ وہ جبلی لاشعور کی طرف منعطف ہوا لیکن روحانی سپر شعور کی جانب ملتفت نہ ہو سکا۔ دوسرے لفظوں میں وہ عمیق نفسیات کا کھوج لگانے میں کامیاب رہا مگر صعودی نفسیات کو نہ جان پایا۔ لوگو تھراپی کے خالق اور ماہر عصبیات، آسٹریا کے ڈاکٹر وکٹر فرینکل نے فرائڈ کی اس خامی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ'' اب وقت آ گیا ہے کہ نام نہاد عمیق نفسیات کی تکمیل کی جائے اور اسے صعودی نفسیات کہا جائے۔''(۳۴) بعینہٖ فرانسیسی عالم عبدالوحید یحییٰ پرانا نام، رینی گینون اسے تحلیلِ نفسی کی بدقسمتی قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جب تک شعور کی صعودی سمت کو اس کی عمیق سمت سے متمائز نہیں کیا جائے گا۔ اس وقت تک سپر شعور، لاشعور ہی سے ملحق متصور ہوگا یا پھر اسے ایک اجنبی اور بیگانہ سی شے پر محمول کیا جاتا رہے گا۔ اُس نے لکھا،''چونکہ نفسیات کا حلقہ صعودی پھیلاؤ سے عاری ہے، فطرتاً سپر شعور اس سے بیگانہ رہتا ہے اور ہمیشہ کی طرح اس سے باہر بھی اور جب نفسیات سپر شعور سے جڑا کچھ بھی کرنے لگتی ہے تو یہ تحت الشعور میں سموتے ہوئے اس کا محض ٹانکا لگانے کی کوشش کرتی ہے۔''(۳۵)

اقبال تصوف اور فلسفہ کی فکری پرکھ کے اعتبار سے جب شخصیت کی تہوں کی کھوج لگانے بیٹھتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ نارمل شعور سے خاصے قریب شعور کی اور بھی مخفی تہیں ہیں۔ وہ لکھتا ہے، ''شعور کے طبعی مراتب کے حوالی میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں۔''(۳۶) تصوف کے حوالہ سے منصور حلاج کے نعرۂ اناالحق کے فکری تجزیہ اور فلسفہ کے حوالہ سے انگلستانی مثالیت پسند فلسفی فرانسس بریڈلے کے تصورِ وحدت شعور کے منطقی تجزیہ سے اقبال نے شخصیت کے مرکزہ خودی کے تصور کو ثابت کیا جو شعوری کیفیات کا منتظم اور عمل نما جوہر ہے جس کا سلسلہ سپر شعور سے جڑتا ہے اور جو اصل میں انائے بصیر کا لامتناہی خودی سے فیض یاب ہونے پر محمول ہے۔ سپر شعور کا علاقہ مذہب سے متعلق ہے جس کا تجزیہ بقول ژنگ تحلیلی نفسیات کے بس کی بات نہیں۔ (۳۷)

اقبال کے مطابق، پیروانِ فرائڈ نے رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دے کر مذہب کی خدمت کی ہے، (۳۸) البتہ وہ لاشعور کے کباڑ خانے سے باہر نکل کر روحانی واردات کی نوعیت کو سمجھ ہی نہیں پایا جن کی موجودگی سپر شعور کی دلالت کرتی ہے۔ وہ اپنے شاعرانہ لہجے میں ''ماہر نفسیات سے'' مخاطب ہو کر کہتا ہے۔

جرأت ہے تو افکار کی دنیا سے گذر جا
ہیں بحرِ خودی میں ابھی پوشیدہ جزیرے!
کھلتے نہیں اس قلزمِ خاموش کے اسرار
جب تک تو اسے ضربِ کلیمی سے نہ چیرے!(۳۹)

اقبال کے ہاں، خودی کا ایک صعودی اندازِ سفر ہے جس کے تحت متناہی خودی کو پہلے اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے، پھر خارجی فطرت کا شعور حاصل ہوتا ہے اور آخر کار اس لامتناہی خودی کا شعور ہوتا ہے جو حیات کا اصل اصولِ نہائی ہے۔ اس طرح انسان کی خودی، خودشناسی، خارج شناسی اور خداشناسی کے درجوں پر محیط ہے۔ اقبال شعری زبان میں اپنے اس خیال کو کچھ اس طرح بیان کرتا ہے۔

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق [۴۰]

(شاہد اوّل اپنا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو اپنے نور سے دیکھنا ہے۔ شاہد دوم دوسروں کا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو دوسروں کے نور سے دیکھنا ہے۔ شاہد سوم حق تعالیٰ کا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو حق تعالیٰ کے نور سے دیکھنا ہے)

۷- فرائڈ کے نظریۂ شخصیت میں چند ایسے تضادات ملتے ہیں جن سے پورے نظریہ کی صحت کمزور پڑ جاتی ہے۔ یہاں چند اک تضادات کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

۱- فرائڈ مابعدالطبیعیات کا منحرف رہا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ مجھے فلسفوں کے اُلٹ پھیر سے ہمیشہ نفرت رہی۔[۴۱] اس کی تحریروں پر فلسفے کی مہر ثبت کی جائے، یہ اُسے کسی طور بھی پسند نہ تھا۔ البتہ وہ انہیں مابعدالنفسیات کا نام دینا تو پسند کرتا لیکن مابعدالطبیعیات کا نہیں۔ اپنی مابعدالنفسیات میں وہ لاشعور اور اڈ کو زمان و مکاں سے ماوراء اور غیر مبدل قرار دیتا جو مابعدالنفسیات کا نہیں، مابعدالطبیعیات کے علاقہ کا مسئلہ ہے کیونکہ جب تک زمان و مکاں اور سکون و حرکت کی نوعیت اور حقیقت کا ٹھیک ٹھیک تعین نہیں کیا گیا ہوگا، لاشعور اور اڈ کے صحیح مقام اور کام کو واضح نہیں کیا جا سکتا۔ ثانیاً، فرائڈ نے ہمیشہ سائنسی خرد کے دائرہ عمل کو فوقیت دی جو زمان و مکاں کی حدود میں مقید کا مطالعہ تو کر سکتی ہے لیکن اس سے ماوراء کا نہیں۔ لہٰذا لاشعور اور اڈ کی صحیح نوعیت کے بارے میں پورے وثوق سے کیونکر جانا جا سکتا ہے۔ تو را کینہ قاضی کی رائے درست معلوم ہوتی ہے، ''خود تر دیدی کے باوجود فرائڈ ایک فلاسفر بن گیا تھا...... وہ ایک فلسفی ہی تھا مگر اس نے کبھی تسلیم نہ کیا تھا۔''[۴۲]

۲- فرائڈ حقیقت کی کسوٹی صداقت کے نظریۂ مطابقت کو قرار دیتا جس کے مطابق کسی تصور کا خارج سے مطابقت رکھنا لازم ہے۔ اگر فرائڈ کی کسوٹی کو درست مان لیا جائے تو وہ ٹوٹمی معاشرے کے تصور کے بارے میں کیا کہے گا جس کی تاریخی صداقت کے متعلق وہ خود بھی مشکوک رہا۔[۴۳] ثانیاً، سائنس کے عمومی اور مجرد تصورات کا ٹھوس اور مقرون مادی حقیقتوں سے مطابقت رکھنا ضروری نہیں۔ اگر نفسی وقوعات طبعی وقوعات سے متوازی طور پر متمائز ہیں تو لازمی

نہیں کہ ان میں مطابقت بھی یقینی ہو۔ ایک طرف فرائڈ خود تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ذہن کی لطیف معلومات کو سائنسی فکر ابھی تک مکمل طور پر نہیں جان پائی اور طبعی سے نفسی یا نفسی سے طبعی وقوعات کے تعلق کی نوعیت کی توجیہ بیان نہیں کی جا سکتی۔ دوسری طرف فرائڈ نے سائنس کی ادھوری معلومات سے حتمی اور قطعی نتائج وضع کر ڈالے اور ثابت کرنا چاہا کہ جبلتوں کا غیر جانبدارانہ عمل دخل نفسی و طبعی وقوعات کے متوازن اور متمائز حلقوں میں مطابقت رکھتا ہے۔ ضمناً، یہ نکتہ ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ بالفرض صداقت کا نظریۂ مطابقت قطعی معیار ہوتا تو ہر دو مفکر ایک ہی حقیقت کے بارے میں ایک سی رائے رکھتے اور ان میں باہمی اختلاف کی گنجائش نہ رہتی۔ لیکن صورتِ حال یہ نظر آتی ہے کہ خود فرائڈ کے ہم عصر دوست نما شاگرد کارل گستاف ژنگ اور الفریڈ ایڈلر اس کے نظریات سے متفق نہیں۔

۳۔ فرائڈ نے جبلتوں کی توانائی پر قانون بقائے توانائی کا اطلاق کیا جس کے مطابق توانائی اپنی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل تو ہو سکتی ہے مگر کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ جبلتِ حیات کی توانائی لبیدو نفسی و جسمانی توانائی کی صورت میں متشکل ہوتی رہتی ہے جس سے حیات کی دوامیت کا جواز نکلتا ہے لیکن فرائڈ توانائی کے تصور میں تضاد کھڑا کر دیتا ہے جب وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جبلتِ مرگ کا زور حیات کو نامیاتی سے غیر نامیاتی مادے میں تحویل کر دیتا ہے۔ اس صورت میں لبیدو کا انتقال ممکن نہیں رہے گا بلکہ خاتمہ ہو جائے گا۔ حاصلِ ماحصل یہ ہے کہ جبلتِ حیات کی صورت میں لبیدو کا انتقال اور جبلتِ مرگ کی صورت میں لبیدو کا خاتمہ کھلے تضاد کا حامل ہے۔

۴۔ فرائڈ کے نزدیک کسی جبلت کا مقصد غیر مبدل رہتا ہے۔ جبلتِ مرگ کا مقصد پورا نہ ہو تو انسانی شخصیت کی تمام جبلتوں کا حال اس ریاضیاتی رقم کے موافق ہو جاتا ہے جس کو آخر میں صفر سے ضرب دے دی جائے اور حاصلِ کل ندارد۔ اس صورت میں غیر مبدل تصور سے منسوب دوام اور ثبات کے امر ہونے کی نوعیت کا جواز نہیں بچتا۔ نتیجتاً جبلتوں کے مقصد اور سرچشمے لاشعور، اڈ اور لبیدو سے منسوب ابدیت کا عنصر مفقود ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان کو غیر مبدل قرار دینے کی کوئی ٹھوس دلیل نہیں بچتی کیونکہ غیر مبدل کا مفہوم تغیر سے محفوظ رہنا ہے جب کہ

عدمیت کی حالت تغیر کی حالت ہے۔ یہ کھلا تضاد نہیں تو اور کیا ہے؟ ضمناً، یہ مدِ نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ زندگی کے دوران جبلتِ مرگ کا مقصد جارحانہ جبلت کے روپ میں منعکس ہوتا ہے جس کا اظہار اذیت کوشی یا اذیت پسندی کی شکل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ فرائڈ کے اس خیال میں خود تردیدی اس وقت دکھائی دیتی ہے جب ایسے لوگ ملیں جو نہ ہی اذیت کوش ہوں اور نہ ہی اذیت پسند۔ اُلٹا ان میں جارحانہ رجحانات سرے سے مفقود ہوں حالانکہ ان میں جبلتِ مرگ کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ موت ایک یقینی امر ہے۔ ایسی صورت میں زندگی کے دوران جبلتِ مرگ کا مقصد کیونکر غیر مبدل ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

۵- فرائڈ کے نظریۂ ایغو میں اس وقت تضاد دکھائی دیتا ہے جب وہ اڈ اور ایغو کے مابین تعلق کو واضح کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اڈ اندھا اور سرکش ہے جب کہ ایغو علم و بصیرت کا حامل ہے۔ لہٰذا ایغو کو اڈ کے جبلی تقاضوں میں تخصیص کرنا ہوتی ہے اور جائز تقاضوں کی تشفی کے لیے اڈ سے توانائی مستعار لینا پڑتی ہے۔ فرائڈ نے اڈ اور ایغو کے باہمی تعلق کو دو مختلف جگہوں پر گھوڑے اور گھڑسوار کی تمثیل سے سمجھانا چاہا ہے، جس میں اڈ بمثل گھوڑا اور ایغو بمثل گھڑسوار ہے۔ عام طور پر صورتِ حال یہ ہوتی ہے کہ گھوڑا گھڑسوار کے کنٹرول میں ہوتا ہے اور وہ اسی سمت میں قدم اُٹھاتا ہے جدھر گھڑسوار چاہے۔ لیکن اس تمثیل کے مطابق صورتِ حال یہ بنتی ہے کہ گھڑسوار گھوڑے کا مشکور ہے کہ وہ اس سمت میں پیش قدمی کر رہا ہے جدھر کا وہ متمنی ہے اور دوسرے گھڑسوار کی قوت گھوڑے سے مستعار ہے۔ ژرف نگاہی سے دیکھا جائے تو ایغو کا اڈ سے قوت مستعار لینا اور صحیح سمت کی صورت میں اس کا مشکور ہونا، ایک طرح سے انفعالی حالت کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ ایسا تعلق اس وقت صحیح معلوم ہوتا ہے جب اڈ کے جبلی تقاضوں کا اصولِ حقیقت سے ٹکراؤ نہ ہو لیکن تصادم کی صورت میں ایغو کو فعال ماننا پڑے گا جو جائز و ناجائز کی تخصیص کے بعد اڈ کو ممنوعہ فعل سے روک سکے۔ اس طرح کی فعال حالت تمثیل میں بیان کردہ انفعالی حالت سے یقیناً متضاد ہے۔

۶- اقبال کے نظریۂ شخصیت میں تضادات نہیں ملتے جن سے نظریے کی صحت متاثر ہوتی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حواس، عقل، وجدان، سب کو ایک کل کے مختلف اجزاء کی

صورت میں متصور کیا ہے جو اپنے تئیں حقیقت کے انکشاف کے لیے کوشاں ہیں۔ اور یہی نہیں، وہ تضادات سے محفوظ وحی کو مقدم جگہ دیتا ہے اور بقیہ سبھی ذرائع علم کو اسی کی جانب گامزن شمار کرتا ہے۔ گویا وحی جس سمت کو رہنمائی کرے، بقیہ ذرائع علوم بھی اسی جانب بڑھتے ہیں۔ جب وحی سمیت تمام ذرائع علوم کی جہت ایک ہو جائے تو تضادات کی گنجائش نہیں رہتی۔ اقبال نے اسی نسبت سے اپنا نظریۂ شخصیت وضع کیا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ اس میں اتنی وسعت آ گئی ہے کہ شخصیت سے متعلق سبھی ممکنہ پہلو اس میں سمو گئے ہیں۔ اقبال شناس ڈاکٹر نذیر قیصر نے اقبال کے نظریۂ شخصیت کے اس وصف کے بارے میں رائے زنی کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ''یہ انسانی نفس کے سبھی خواص جیسے خودی کا جسم، اس کے زمان اور زمانی درجوں، اس کی مقصدیت، یکتائیت، انفرادیت، صلاحیت، خودمختاریت اور سرمدیت سے اور اس کے دیگر تجربات جیسے مذہب، فلسفہ اور سائنس سے رشتوں کو اپنے محیط میں لیتا ہے۔''(۴۴)

۷- اقبال کے نظریۂ شخصیت کے طائرانہ جائزہ میں ایک آدھ جگہ تضاد محسوس ہوتا ہے مگر اس کی مجموعی فکر کے تناظر میں بنظرِ غائر جائزہ لینے سے تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر(۴۵) ایک جانب اس کا کہنا ہے کہ بقائے دوام انسان کا استحقاق نہیں بلکہ وہ اس کا محض اُمیدوار ہے۔ اور دوسری جانب اس کا خیال ہے کہ ہر گناہ آلودہ انسان جہنم کے تادیبی عمل سے گذرنے کے بعد ہر نیکوکار کی طرح بالآخر جنت کا سزاوار ہوگا۔ اس حساب سے ایک طرف بقائے دوام، متناہی خودی کے عمل سے مشروط ہے تو دوسری طرف رحمتِ خداوندی کا ثمر ہے۔ اقبال کی سوچ کے مجموعی تناظر میں یہ تضاد، تضاد نہیں رہتا۔ اقبال جب یہ کہتا ہے کہ بقائے دوام متناہی خودی کے عمل سے مشروط ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متناہی خودی کی نفسیاتی زندگی جس قدر مشیتِ ایزدی کے حصول کے لیے تگ و تاز کرے گی، اُتنی ہی مستحکم ہوگی اور بالفرض متناہی خودی اپنی نفسیاتی زندگی کو مہلک اعمال کے باعث ضعیف کر ڈالے تو اس کی حالت پتھر کی مانند ہو جائے گی اور ویسا جینا، جیتے جی نہ جینے کے موافق ہوگا۔ اور جب اقبال یہ کہتا ہے کہ بقائے دوام رحمتِ خداوندی کا ثمر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ موت ہر متناہی خودی کے لیے دارالآزمائش ہے جس کے نتیجہ میں غیر مستحکم خودی جہنم کے تادیبی عمل سے گذرے گی۔ جہنم میں

زندگی کا قیام مستقل نہیں ہوگا۔ جہنم میں ہلاکت وفنا کے اثرات کو زائل کرنے کا ایک دردآمیز عمل ہوگا جس کی تکمیل کا انحصار فرد کی مساعی پر نہیں بلکہ رحمتِ خداوندی پر ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں، مستحکم خودی کا حامل بقائے دوام کا یقینی مستحق ہوگا اور اس کے صلہ میں جنت کی ابدی زندگی کا سزاوار ہوگا اور غیر مستحکم خودی کا حامل بقائے دوام کا یقینا مستحق نہیں ہوگا اور اس کے بدلہ میں اسے جہنم کے تادیبی عمل سے گذرنا پڑے گا اور صرف رحمتِ خداوندی کے باعث جنت میں بھیجا جائے گا جو اس کا ذاتی حق ہوگا نہ صلہ۔ اور پھر جنت کے بھی کئی مدارج ہوں گے جہاں اہلِ جنت کے درجوں میں ترقی ہوگی۔ وہاں مستحکم خودی اور غیر مستحکم خودی کے اہلیان میں واضح فرق نمایاں ہوگا۔ پس، جہنم ایک زمانی مدت کا دورانیہ ہوگا جس کا مقصود پتھر نما خودی کی سیرت وکردار کی اصلاح کرنا ہوگا اور جنت بھی کوئی لطف وعیش یا آرام وتعطل کی حالت نہیں ہوگی بلکہ عشقِ حقیقی کے جذبے اور تقاضے کے زیرِ اثر ارتقائے روحانی کی حالت ہوگی۔ اس نسبت سے اقبال کا ایقان ہے کہ متناہی خودی کی حیات کو بقائے دوام حاصل ہے۔

۸- فرائڈ کا نظریۂ شخصیت بعض حوالوں سے مبالغہ آمیزی کے باعث متوازن اور متناسب نہیں لگتا۔ مثال کے طور پر اُس نے جبلتِ اشاعتِ ذات کے ابطان پر اس قدر زور دیا کہ اسے زندگی کی دیگر جبلتوں کے اظہار بھی جنس کا ہی روپ نظر آئے اور اس کے سبب دیگر جبلتوں کی قدر وقیمت، پہچان اور شناخت مفقود ہو کے رہ گئی۔ فرائڈ کے جنسیت پر مبالغہ آمیز حد تک زور دینے کی وجہ یہ کہ اُس نے ذہنی مریضوں کے علاج کے دوران زیادہ تر جنسی الجھنوں کا عمل دخل دیکھا تھا۔ اُس نے نہ صرف فرد کے روّیوں اور محرکات کے پس پشت بلکہ معاشرے کے روّیوں اور محرکات کے در پردہ بھی جنسیت کی کارفرمائی محسوس کی۔ اس طرح فرائڈ کے ہاں، فرد اور معاشرہ دونوں کے متمائز محرکات متمائز نہیں رہتے بلکہ معاشرے کے محرکات افراد کے محرکات کی بازگشت بن کے رہ جاتے ہیں۔

درحقیقت، فرائڈ نے جنس کے مفہوم میں مبالغہ آمیزی برتی ہے۔ اُس نے جنس سے وابستہ تسکینِ خواہش کی لذت کو ہر طرح کی جبلت کی تسکین پر عائد کر دیا ہے۔ نتیجتاً، اُسے حب الوطنی، ممتا، خلوص، دوستی، تخلیقات، مذہبی واردات، احساسِ تفاخر، احساسِ جرم، وغیرہ سے وابستہ

تسکین اور لذت کے پس پردہ جنسیت کا اظہار ملتا ہے جن سے ان سب کی فی نفسہٖ قدروں کی تمیز قائم نہیں رہتی۔ اینڈریو سالٹر فرائڈ کو جنسیت کے نشہ میں مخمور ٹھہراتا ہے اور اُس کی جنسی مبالغہ آمیزی کے بارے میں کہتا ہے، ''سپاہی موت کے بارے میں، مائیں بچوں کے بارے میں، انسان کامیابی و ناکامی کے بارے میں فکرمند رہتے ہیں لیکن فرائڈ ایسے تمام اندیشوں کو جنسیت میں رنگ دیتا ہے۔''(۴۶)

اس سلسلہ میں گورڈن آلپورٹ کا خیال ہے کہ اوّلاً، ہر شخص کا جنسی روّیہ ایک سا نہیں ہوتا۔ ثانیاً، ہر طرح کے جبلی روّیہ کو ایک ہی جبلی سانچہ میں ڈھلا ہوا خیال کرنا درست نہیں۔ جنس بہرصورت ایک خاص اور ٹھوس نوعیت کی جبلت ہے۔ اسے مخصوص جنسی طور واطوار اور تسوید و مطابقت کی نسبت سے مدِ نظر رکھنا چاہیے۔ اسے مبالغہ آمیز حد تک عمومی وسعت دے دینا درست نہیں۔ اس کی رائے میں، ''شخصیت جنس کی کوکھ میں پلنے کا نظام نہیں۔''(۴۷)

سماجی علم الانسانیات کے بانی برونسلا میلی ناؤسکی کی تحقیقات(۴۸) نے ثابت کر دکھایا ہے کہ فرائڈ کا خیال درست نہیں کہ معاشرے کے محرکات افراد کے محرکات سے متمائز نہیں۔ اس کی تحقیقات کے تحت، کسی فرد کا جنسی روّیہ پدرسرانہ اور مادرسرانہ نظام میں قطعی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ پدرسرانہ نظام میں تمام تر اختیارات اور جنسی معاملات والد کی دسترس میں رہتے ہیں، اس لیے جنسی رقابت ایڈی پس اُلجھاؤ پیدا کرتی ہے جس سے فرد کی مبطون جنسی جبلت عصبانیت پیدا کرتی ہے۔ اس کے برعکس، مادرسرانہ نظام میں تمام تر اختیارات اور جنسی معاملات والد کی بجائے ماموں کی دسترس میں رہتے ہیں، اس لیے فرد کی جنسی جبلت مبطون نہیں ہوتی اس لیے عصبانیت پیدا نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ بڑی واضح ہے۔ پدرسرانہ نظام میں خاندان اور قبیلہ کی بنیادی ساخت ایک سی ہوتی ہے جس کے سبب فرد کا بچپن گھر کے اندر اور باہر جنسی گھٹن میں گذرتا ہے۔ نتیجتاً جنسی جوش اور جنسی ممنوعات میں چپقلش کا نتیجہ فرد میں عصبانیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس مادرسرانہ نظام میں خاندان اور قبیلہ کی بنیادی ساخت میں فرق ہوتا ہے جس کے باعث فرد کا بچپن گھر کے اندر اور باہر جنسی گھٹن کا شکار نہیں ہوتا۔ نتیجتاً جنسی دباؤ کے نہ ہونے کے باعث عصبانیت پیدا نہیں ہوتی۔

قصہ کوتاہ، فرائڈ انسانی جبلتوں کے متمائز مراتب اورانسانی معاشروں کے متمائز نظاموں کوملحوظِ خاطر نہیں رکھ سکا۔ اوراس کے نتیجہ میں جنسیت کومبالغہ آمیز حدتک وسعت دیتے ہوئے اسے تمام جبلتوں کا شاخسانہ اورمعاشرتی محرکات کا داعیانہ شمار کرتا رہا۔ حالانکہ کئی جبلتیں بلاشبہ ایسی ہیں جوجنس سے کہیں زیادہ اہم اورمعنی خیز ہیں اورکئی ایسے معاشرتی نظامات ہیں جوجنس سے میل نہیں کھاتے۔ ہرقسم کے معاملات خواہ انفرادی ہوں یااجتماعی، انہیں صرف جنس کی عینک سے نہیں دیکھا جاسکتا۔

اقبال کانظریۂ شخصیت بڑا متناسب اورمتوازن ہے کیونکہ اس نے جس قسم کی عمومی روش اختیارکی اس میں فردکی مختلف جبلتوں کی متمائز حیثیت ومقام اورفردومعاشرہ کے متمائز محرکات متمائز ہی رہتے ہیں۔ مثلاً متمائز جبلتوں کی جنسی اورمذہبی شکلیں ایک دوسرے میں تحویل نہیں کی جاسکتیں اور نہ ہی انہیں ایک دوسرے کا بہروپ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں، ''شعورکی یہ دونوں شکلیں یعنی مذہبی اور جنسی اگرایک دوسرے کی ضدنہیں توباعتبارنوعیت، مقصداوراس طرزِعمل کے جوان سے مترتب ہوتا ہے، مختلف ضرورہیں۔''(۴۹)

دیکھا جائے تو کچھ اسی قسم کا خیال ولیم جیمز کے ہاں بھی موجود ہے جس کا مؤقف ہے، ''واضح حقیقت یہ ہے کہ مذہب کوسمجھنے کے لیے فقط براہِ راست مذہبی شعور ہی کا مطالعہ کام آسکتا ہے۔ اس مطالعہ کے بعد یہ امر روشن ہوجاتا ہے کہ جنسی شعور سے یہ چیز کس قدر بے تعلق ہے۔ دونوں کیفیات میں زمین وآسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ ان میں ہرایک کا مقصد الگ، کیفیت الگ، ملکات الگ اوراعمال الگ ہیں۔ ان دونوں کو عام اصولوں سے ایک قرار نہیں دے سکتے۔''(۵۰)

اقبال کا خیال ہے کہ بالفرض تھوڑی دیر کے لیے یہ بھی مان لیا جائے کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تشبیہوں اوراستعاروں کا تھوڑا بہت عمل دخل رہا ہے اورمذہب نے زندگی سے گریز کے خیالی طورطریقے وضع کیے ہیں تو پھر بھی مذہب کی اپنی حیثیت کوکوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ وہ اپنے نصب العین کی طرف پیش قدمی کرتا رہے گا۔ (۵۱)

ظاہر ہے مذہبی جبلت کا فریضہ جنسی جبلت کے نکاس سے کوئی مطلب نہیں رکھتا۔ دونوں

کے اپنے اپنے دائرہ عمل ہیں اور ان دونوں کی تسکین میں فرق ہے۔ اس مناسبت سے ڈاکٹر محمد اجمل کے اس بیان کو مدِ نظر رکھا جائے تو اقبال کا مؤقف خوب واضح ہو جاتا ہے۔ ''کانٹ نے کہا تھا کہ جب میں اسی جبلی خواہش کی تسکین کرتا ہوں تو مجھے خوشی ہوتی ہے۔ لیکن جب میں کوئی نیک کام کرتا ہوں تو مجھے اپنے متعلق احساسِ قدر ہوتا ہے۔ اس احساسِ قدر کی طمانیت یقیناً جنسی خواہش کی تسکین سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ یہ درجات کا فرق نہیں، یہ قسم اور نوعیت کا فرق ہے۔''(۵۲) فرائڈ اس فرق کو جان نہیں سکا اور اقبال اس سے بخوبی آگاہ تھا۔ اس وجہ سے فرائڈ کی تعمیمات مغالطہ انگیز اور اقبال کی تعمیمات فکر انگیز ہیں۔

جہاں تک فرد اور معاشرے کے جداگانہ اور متمائز محرکات کا معاملہ ہے، اقبال کا خیال ہے کہ معاشرے کی اپنی الگ سے حیاتی ہوتی ہے جو ہر فرد کی حیات کی طرح منفرد، مکمل اور بھرپور ہوتی ہے۔ معاشرہ افراد سے بنتا ہے لیکن محض افراد کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اپنے مضمون ''The Muslim Community__a Sociological Study'' (مسلم فرقہ...... ایک عمرانی مطالعہ) میں اسی خیال کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ''یہ تخیل کہ سماج موجود افراد کا مجموعہ ہے، بالکل غلط ہے...... سماج اپنے موجود افراد کے مجموعے سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے لامحدود ہوتا ہے۔''(۵۳) مزید براں، اقبال نے مؤقف اپنایا ہے کہ جس طرح فرد اور معاشرے کی حیات جداگانہ اور متمائز ہوتی ہے بعینہٖ ان کے محرکات کی نوعیت بھی جداگانہ اور متمائز ہے۔ اُس کا لکھنا ہے، ''معاشرے کے مفادات من حیث المجموع بنیادی طور پر فرد کے مفادات سے مختلف بلکہ مخاصمانہ بھی ہو سکتے ہیں جس کی سرگرمی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ لاشعوری طور پر خاص کردار سرانجام دے دے جو معاشری معیشت نے اس کے لیے مختص کیا ہو۔ معاشرے کی اپنی ایک واضح زندگی ہے قطع نظر اس کو تشکیل دینے والی وحدتوں کی زندگی سے اگر انہیں فرداً فرداً لیا جائے۔''(۵۴)

اگرچہ فرد اور معاشرے کی حیات کے دائرہ عمل جداگانہ اور متمائز ہیں لیکن ان کے وجود ایک دوسرے سے علیحدہ برسرِ پیکار نہیں بلکہ اک طرح کے ہم زیستانہ رشتہ میں بندھے ہیں جس کے تحت ہر فرد ایسا معاشرتی حیوان ہے جو ایک دوسرے سے مل کر اپنی شخصیت کو مکمل کرتا ہے۔

معاشرے کے بغیر ہر فرد نہ اپنی زندگی کی تکمیل کرسکتا ہے اور نہ اپنے اصلی جوہر کا اظہار کرسکتا ہے۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں، اور بیرونِ دریا کچھ نہیں (۵۵)

معاشرے کے بغیر فرد شعورِ ذات بھی نہیں پیدا کرسکتا۔ اس لیے معاشرتی زندگی کی ضرورت ازبس لازمی ہے۔ اقبال کا خیال ہے۔

وجود افراد کا مجازی ہے، ہستیٔ قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ، یعنی آتش زنِ طلسم ہوجا (۵۶)

اقبال کے خیال میں فرد اور معاشرے کے محرکات میں عموماً مطابقت ہوتی ہے۔ اگر معاشرہ کے چند افراد کے محرکات غیر صحتمندانہ ہوں تو معاشرے کے صحت مند افراد کی کثرت میں ان کی کھپت ہوسکتی ہے لیکن اگر معاشرہ کے زیادہ تر افراد غیر صحتمندانہ محرکات کے حامل ہوں تو معاشرہ فطرت کی جانب سے عائد کردہ عقوبت سے نہیں بچ سکتا۔ بقول اقبال۔

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف! (۵۷)

یہ درست ہے کہ معاشرہ میں چند افراد صحت مندانہ محرکات کے مالک ہوں تو ان کے اثرات صحت مند معاشرے پر مرتب ہوتے ہیں۔ بعینہٖ معاشرے کے غیر صحت مندانہ محرکات ہوں تو ان کے اثرات صحت مند محرکات کے حامل افراد کو سلبی انداز میں متاثر کرتے ہیں۔ کسی بھی صورت میں فرد اور معاشرے کے محرکات کو غیر مفارق سمجھنا غلطی ہے۔ معاشرے کو فرد سے نہیں بلکہ فرد کو معاشرے سے رابطہ اُستوار کرنا ہوتا ہے۔ اس لیے فرد کو اپنے معاشرے کے محرکات کو ہر صورت مدِ نظر رکھتے ہوئے اپنے محرکات کی تسوید کرنا ہوتی ہے۔ بالفرض معاشرے کے محرکات صحت مندانہ نہ ہوں تب بھی فرد کو معاشرے کی اصلاح اور ایجابی تغیر سے اُمید نہیں چھوڑنی چاہیے۔ معاشرے کے بغیر فرد اپنے محرکات کی تشفی کر ہی نہیں کرسکتا اور نتیجتاً اپنی شخصیت میں توازن، استحکام اور تکمیل نہیں لاسکتا۔ اس لیے اقبال کی فرد کو تلقین ہے۔

ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے اُمیدِ بہار رکھ![۵۸]

فرد اور معاشرے کا تعلق ایک قسم کا عضوی تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو چاہے بھی تو معاشرے سے علیحدہ نہیں کرسکتا۔ جس طرح درخت کی جڑیں زمین میں پوشیدہ ہوتی ہیں اور وہاں سے غذا لیتی ہیں اسی طرح فرد کی زندگی معاشرے میں پوشیدہ ہوتی ہے اور روحانی غذا حاصل کرتی ہے۔ اگر فرد معاشرے کے ساتھ اپنے تعلقات کو مناسب طور پر اُستوار رکھے تو اس کی شخصیت کی تکمیل ہوجاتی ہے، ورنہ فرد اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔ اقبال نے معاشرے میں فرد کے صحیح مقام کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا۔ ''فرد بجائے خود ایک قیاسی چیز ہے جو سماجی حوالے کی خاطر ایک آسان اظہار ہے۔ گذرتے ہوئے لمحات اس گروہ کی زندگی میں جس سے وہ (فرد) وابستہ ہے، اس کے افکار، اس کی اُمنگیں، اس کی زندگی کے طریقے، اس کا سارے کا سارا ذہنی اور جسمانی ساز و سامان اور اس کی حیات کے ایام کی تعداد، ہر چیز کا تعین اس کے فرقے کی ضرورت کے مطابق ہوتا ہے جس کی اجتماعی زندگی کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔''[۵۹]

۹- فرائڈ اپنے نظریۂ شخصیت میں ہر قسم کی آئیڈیالوجی کا منحرف ہے۔ وہ زندگی کی ڈگر کو جبلتوں کی تکمیلِ خواہش کے ہاتھ سونپ دیتا ہے جس کی وجہ سے زندگی کا ہر فعل جبلتوں کی کارفرمائی ثابت ہوتا ہے۔ ان جبلتوں میں سے خاص طور پر جبلت اشاعتِ ذات کا زیادہ عمل دخل ہوتا ہے۔ جہاں تک آئیڈیالوجی کا تعلق ہے، فرائڈ کا خیال تھا کہ ایسا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب جنسی خواہشات نا آسودہ رہیں، ان کی ٹھیک ٹھیک تشفی نہ ہو پائے۔ اس نا آسودگی اور عدمِ اطمینان کے متبادل کے طور پر مذہبی، اخلاقی، علمی یا نظریاتی آئیڈیالوجی کو جگہ دے دی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں آئیڈیالوجی نا آسودہ جنسی جبلتوں کے رستے ہوئے زخموں پر مرہم رکھنے کی ایک کارآمد دوا ہے۔ غور کیا جائے تو ایسی شرمناک جنسی جبلتیں جن کی تسکین نہیں ہو پاتی، ان کے اظہار کے لیے انسان کے سامنے تین متبادل[۶۰] ہو سکتے ہیں۔

۱- وہ ان جبلتوں کا بیباکانہ اظہار کردے، خواہ معاشرے کی جانب سے بے شرم اور بدکار

ہونے کی چھاپ لگ جائے۔

۲- وہ ان جبلتوں کا معاشرتی خوف کے سبب ابطان کر دے، خواہ عصبانیت کے کسی مرض میں مبتلا ہو جائے۔

۳- وہ ان جبلتوں سے منہ موڑ لے اور خود کو کسی آئیڈیالوجی کے واہمہ میں مبتلا کر لے تا کہ معاشرے کے طعن و تشنیع سے بچا جا سکے اور کسی قسم کے عصبانیت کے مرض سے بھی محفوظ رہا جا سکے۔

فرائڈ کے خیال میں معاشرے کی ایک نہایت کثیر تعداد اس تیسرے متبادل کی شکار ہے۔ وہ آئیڈیالوجی کو واہمہ ثابت کر کے زندگی کی طرف پیش قدمی کو حال سے ماضی کی طرف جانے والی سمت سے منور کرتا ہے لیکن حال سے مستقبل کی طرف جانے والی سمت کو اس قدر سیاہ کر دیتا ہے کہ مستقبل کا رستہ ماضی کی تابنا کی میں ڈھونڈ نا پڑتا ہے۔ جیسے خوابوں کی تعبیر کے ذریعہ مستقبل کی رہنمائی ماضی کے واقعات میں ڈھونڈنی پڑتی ہے۔

فرائڈ کے نزدیک آئیڈیالوجی تصعید کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی معمر کنواری اپنی جنسی ناآسودگی کانعم البدل معلمہ بن کر ڈھونڈتی ہے، بعینہٖ ایک فنکار اپنی جبلی ناآسودگی کو کسی تصویر کے کینوس میں ڈھالتا ہے۔ معمر کنواری کے نزدیک معلمہ کا پیشہ اور مصور کے نزدیک کوئی شہ پارہ آئیڈیالوجی کا درجہ رکھتے ہیں۔ انفرادی سطح کے موافق اجتماعی سطح پر بھی آئیڈیالوجی کا وجود ہوتا ہے۔ جیسے مذہب یا وطنیت کا تصور کسی معاشرہ کے نزدیک آئیڈیالوجی کا درجہ رکھتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی رائے میں فرائڈ کا تصور تصعید درست نہیں کیونکہ اس میں ادنیٰ خواہشات کو اعلیٰ خواہشات میں تبدیل کر کے آسودگی حاصل کی جاتی ہے۔ لیکن زمینی حقائق اس کی تائید نہیں کرتے۔ اصل صورتِ حال یہ ہے کہ ادنیٰ خواہشات اعلیٰ خواہشات میں تبدیل نہیں ہوتیں۔ دونوں طرح کی خواہشات باہمی طور پر متمائز اور متوازی ہیں۔ آئیڈیالوجی کی صورت میں اعلیٰ خواہشات کا نکاس اس لیے ممکن بنایا جاتا ہے تا کہ ممکنہ حد تک ادنیٰ خواہشات کو پس پشت ڈالا جا سکے۔ اس کے ثمرات یہ برآمد ہوتے ہیں کہ ادنیٰ خواہشات آہستہ آہستہ شعور سے معدوم ہو جاتی ہیں۔ بالالفاظِ دیگر، اعلیٰ خواہشات کی تشفی و تسکین سے ادنیٰ خواہشات پر اس

قدر تصرف حاصل کر لیا جاتا ہے کہ ان کی تشفی و تسکین کا مسئلہ قائم نہیں رہتا۔ (۶۱)

اس معاملہ میں ڈاکٹر محمد اجمل کی رائے بھی کچھ مختلف نہیں، جس کا لب لباب یہ ہے کہ فرائڈ نے نظریۂ تصعید پیش کر دیا لیکن اس کی توجیہ پیش نہیں کر سکا کہ آخر جبلی آرزوؤں کو تخلیقی اعمال میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر اجمل کا لکھنا ہے، ''مجھے تو یہی محسوس ہوتا ہے کہ فرائڈ کے ہاں ارتفاع کا تصور ایک بے معنی اور مہمل تصور ہے۔ نہ اس کا کوئی مطلب ہے اور نہ یہ اس کے نظریۂ شخصیت میں کہیں جمتا ہے۔''(۶۲) ڈاکٹر صاحب کو یہ خیال فرائڈ کی زندگی ہی سے لی گئی اس مثال کو پیشِ نظر رکھنے سے سوجھا۔ ایک نوجوان شاعر نے کنوارے فرائڈ کی منگیتر کا بوسہ لے لیا۔ اسے پتہ چلا تو اس کی راتوں کی نیند اُڑ گئی۔ اور وہ ویانا کی گلیوں میں پریشان گھومتا پھرا۔ اپنے حسد کے جذبہ کو اس نے تصعید پر محمول کیا۔ چونکہ وہ جوانی میں جنسی اختلاط کی فراوانی سے محروم رہا۔ اس لیے اس میں اس محرومی نے حسد اور رقابت کے شدید جذبہ نے لے لی۔ (۶۳)

آئیڈیالوجی کا انحراف اس نصب العین کا انکار ہے جس کے حصول کے لیے حال سے مستقبل کی طرف قدم اُٹھائے جاتے ہیں اور اس کی خاطر جان تک کی قربانی دے دی جاتی ہے۔ جیسے، ایتھنز کے سقراط کا شوکران پینا، اسکندریہ کی ہاپاشیا کا بہیمانہ قتل، اٹلی کے جیورڈانو برونو کا زندہ نذرِ آتش کیا جانا، فارس کے منصور حلاج کا سولی پر لٹکایا جانا، عرب کے حضرت امام حسینؓ کا یزیدی فوج سے ٹکرانا، برصغیر کے سلطان ٹیپو کا جامِ شہادت نوش کرنا، ایسی بے شمار مثالیں تاریخ میں موجود ہیں جو اس بات کی گواہی دیتی ہیں کہ آئیڈیالوجی کے سامنے ذاتی نفسی خواہشات کی کوئی وقعت نہیں ہوتی۔ فرائڈ کی مشکل یہ ہے کہ جب کبھی وہ کسی ذہنی شعوری واقعہ کا تجزیہ کرنے بیٹھتا ہے تو اس کے مقصد یا نصب العین کو اس تجزیہ میں گول کر جاتا ہے۔ ڈاکٹر اجمل کا خیال ہے کہ فرائڈ چونکہ طبیعیات اور کیمیا کے طرز کی سائنسی فکر کو اپنا چکا تھا، اس لیے کسی ذہنی شعوری تجزیہ میں اس کے مقصد کو من حیث المقصد شامل کرنا، اس کے نزدیک ایک غیر سائنسی رویہ تھا۔ (۶۴) یہی وجہ ہے کہ وہ کسی ذہنی شعوری واقعہ کے تجزیہ کو خواب کی تعبیر کی صورت میں کیا کرتا، جہاں اسے خواب کے اجزاء صرف ماضی کے تجربات میں تحلیل ہوئے معلوم ہوتے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی نظر میں اصل معاملہ یوں ہے۔ اڈ ایک ایسا اندھا شہنشاہ ہے جس کو حالات نے اس کی سلطنت سے دُور پھینک رکھا ہے۔ وہ اپنے ملک واپس پلٹنے کا خواہاں ہے لیکن محرومئ بینائی کے باعث صحیح راستے پر چلنے سے عاجز ہے۔ اپنی مدد کے لیے اس نے ایغو کو اس شرط پر ملازم رکھا ہے کہ اگر وہ اسے اس کی منزلِ مقصود پر پہنچا دے تو اسے شاہی سلطنت میں شراکت دی جائے گی۔ جس جگہ اڈ اور ایغو کھڑے ہیں، وہاں سے کئی راستے شاہی سلطنت کی طرف جاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ اُن میں سے صرف ایک راستہ صحیح ہے بقیہ تمام راستے یا تو چند قدم چل کر بند ہو جاتے ہیں یا دشمنوں کے علاقوں یا پھر تاریک جنگلوں میں نکلتے ہیں۔ غلام ایغو راستوں کے بارے میں اپنی محتاط حکمتِ عملی کے باعث شہنشاہ اڈ کو ہر بار اس راستے پر لے کر چلتا ہے جس پر اسے وہ تمام علامات سجھائی دیتی ہیں جو صحیح منزلِ مقصود کی جانب اشارہ کرتی ہیں اور جن کے متعلق شہنشاہ اڈ نے پہلے ہی مبہم سی معلومات فراہم کی ہوتی ہیں۔ لیکن ہر دفعہ انہیں مایوس زدہ اور فریب زدہ ہو کر واپس پلٹنا پڑتا ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی ایسی علامت موجود نہیں ہوتی جو منزلِ مقصود کی طرف بڑھنے کے تسلسل کو قائم رکھ سکے۔ نتیجتاً جن علامتوں کو درست خیال کیا جا رہا ہوتا ہے وہ بھی واہمہ ثابت ہوتی ہیں۔ جب بھی اڈ اور ایغو کو واپس پلٹنا پڑتا ہے تو نتیجتاً ذہنی امراض پیدا ہوتے ہیں۔ ایغو کا علامتوں کے بارے میں علم دراصل سپر ایغو ہے۔ ایغو اور سپر ایغو کے غلط سمت میں اُٹھائے ہوئے قدم مستقبل میں ذہنی امراض پیدا کرتے رہتے ہیں۔ اس مقام پر فرائڈ کا طریقۂ تحلیل نفسی آئیڈیالوجی کا انکار کر کے محض یہ کرتا ہے کہ اڈ ایغو کو غلط راستہ کے متعلق آگاہ کر کے فوراً واپس پلٹنے اور پھر سے نئے اور صحیح راستے کو منتخب کرنے کا مشورہ دیتی ہے لیکن اس کا مشورہ صحیح منزل پر پہنچنے کی کوئی ضمانت نہیں دیتا۔ مستقبل کے دھندلکے میں ماضی کے حوالہ سے نت نئی ٹامک ٹوئیاں مارتے ہوئے آگے بڑھنے کے مترادف ہے۔ مستقبل کی طرف اُٹھائے جانے والے ایسے قدم ذہنی امراض کی مختلف شکلوں کے امکانات کو جنم دے سکتے ہیں لیکن صحیح سمت کے انتخاب اور تعین کے امکان کو روشن نہیں کر سکتے۔ مستقبل کا صحیح راستہ آئیڈیالوجی سے طے پاتا ہے بشرطیکہ اس کی روح کو سمجھ لیا جائے۔ اگر صحیح آئیڈیالوجی اپنالی جائے تو غلط راستوں سے یقینا بچا جا سکتا ہے اور نتیجتاً ذہنی

امراض سے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔ اس حکمت کو فرائڈ نہیں جان سکا۔ (۶۵)

اقبال آئیڈیالوجی کا معترف ہے۔ اپنے نظریۂ شخصیت میں وہ آئیڈیالوجی کو اہم مقام دیتا ہے۔ اس کے نزدیک صحیح معنوں میں انسانی شخصیت کی آئیڈیالوجی لامتناہی خودی کی شخصیت سے منسوب ہے، جس کی بدولت اس کا وجود حیات میں متشکل ہوا ہے۔ انسانی شخصیت جس قدر لامتناہی خودی سے جلا پاتی ہے، اُسی قدر اس کے انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی انائے فعال کی طبعی زندگی کی جبلتوں کو اپنے مرکزِ ثقل کی حامل آئیڈیالوجی کے مطیع کرتی چلی جاتی ہے۔ نتیجتاً انسانی جبلتوں کا قطب نما ماضی نہیں رہتا بلکہ مستقبل قرار پاتا ہے کیونکہ آئیڈیالوجی مستقبل میں بستی ہے اور وہی امروز کو دوش سے کھینچ کر فردا میں دھکیلتی ہے۔ یہاں اس غلط فہمی کو دور کر لینا ضروری ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ اقبال نے ماضی کی اہمیت کو یکسر فراموش کر دیا ہے۔ ماضی تاریخ بناتی ہے اور تاریخ سبق سیکھنے کا بہترین ذریعہ ہے۔ اس لیے ماضی کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے مگر امروز کے افعال و اعمال کے وقوع پذیر ہونے کے لیے مستقبل کی آئیڈیالوجی ہی کارآمد ہوتی ہے۔ اس لیے ایک طرف اقبال تاریخ کے حوالہ سے ماضی کی اہمیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہتا ہے۔

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو (۶۶)

اور دوسری طرف وہ آئیڈیالوجی کے حوالہ سے مستقبل کی اہمیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کہتا ہے۔

فکرِ فردانہ کروں، محوِ غمِ دوش رہوں (۶۷)

فرد کی آئیڈیالوجی سے شعور کا تار و پود بُنا ہے۔ فرد اپنی آئیڈیالوجی سے آگاہ ہو یا نہ ہو، وہ اپنے افعال و اعمال اسی کے تحت سرانجام دیتا ہے۔ اقبال اپنے اس تمام تر نقطۂ نظر کو ان لفظوں میں سمیٹتا ہے۔ ''اغراض و مقاصد ہی، خواہ ان کی حیثیت شعوری ہو یا غیر شعوری ہماری وارداتِ شعور کا تار و پود ہیں لیکن غایات یا مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہے اور مستقبل کا انکار کر دیا گیا تو غایات کا وجود بھی بے معنی ہو جائے گا۔ پھر یہ امر کہ ماضی حال میں موجود اور کارفرما رہتا ہے اگرچہ درست ہے، مگر اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہمارے شعور میں تمام تر ماضی ہی کی کارفرمائی ہے، کیونکہ اس میں ایک پہلو مستقبل کا بھی ہے جس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ

زندگی کا دامن مقاصد اور غایات سے کبھی خالی نہیں رہتا۔ لیکن مقاصد اور غایات کی حیثیت یہ ہے کہ ان کا اثر ہمارے ذہن کی حاضر الوقت کیفیات تک ہی محدود نہیں رہتا، ان سے یہ بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کیفیات کا آئندہ رُخ کیا ہوگا۔ مقاصد دراصل ہماری زندگی کو آگے ہی آگے دھکیلتے اور ان کیفیات کے منتظر رہتے، بلکہ اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں جن کو ابھی پیش آنا ہے۔"(۶۸)

خوابوں کی تعبیر جس کو فرائڈ نے ماضی کے تجربات کا علامتی اظہار قرار دیا تھا، اقبال کے ہاں مستقبل سے وابستہ تجربات کی پیشین گوئی کا علامتی اظہار ہے۔ اقبال کے مطابق، جس قدر کسی نصب العین کے حصول کی تڑپ صالحانہ ہوگی، اسی قدر اس کے پورا ہونے کے اشارے خوابوں میں علامتی طور پر ملتے ہیں۔ خوابوں کی تعبیر اپنے نصب العین کو مدِ نظر رکھ کر کرنی چاہیے۔ اقبال کا اپنا بیان کردہ خواب اور اس کی تعبیر، مشمولہ مکتوب بنام راغب احسن صاحب، محررکردہ ۲۸ مئی ۱۹۳۱ء، اسی نقطۂ نظر کا بین ثبوت ہے۔ اس میں تحریر کیا، "مدت ہوئی میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ ایک سیاہ پوش فوج عربی گھوڑوں پر سوار ہے۔ مجھے تفہیم ہوئی کہ یہ ملائیکہ ہیں۔ میرے نزدیک اس کی تعبیر یہ ہے کہ ممالک اسلامیہ میں کوئی جدید تحریک پیدا ہونے والی ہے۔ عربی گھوڑوں سے مراد روحِ اسلامیت ہے۔ کیا عجب ہے کہ یہی وہ تحریک ہو جس کا آغاز آپ نے کیا ہے۔"(۶۹) اقبال نے یہ بیان راغب صاحب کو اس میثاق بھجوانے کے جواب میں رقم کیا تھا جب انھوں نے جمعیۃ الشان المسلمین کلکتہ کی بنیاد رکھی تھی اور اس فکرِ اسلامیت کا میثاق شائع کیا تھا۔ اقبال کے خواب سے صاف جھلکتا ہے کہ ان کی تحریک کا اشارہ بہت پہلے اسے مل چکا تھا۔ اُس کو خواب میں مستقبل کے اشارے ملتے۔ اس کا مزید ثبوت خواجہ حسن نظامی کے اس تعارفی بیان سے ملتا ہے جو انھوں نے اپنی زیرِ ادارت یکم اگست ۱۹۱۳ء کے ہفتہ وار توحید میرٹھ سے بعنوان "اقبال کے چند اشعار اسرارِ خودی سے" شائع کیا۔ نظامی صاحب نے لکھا۔ "ڈاکٹر صاحب نے خواب میں دیکھا تھا کہ حضرت مولانا رومؒ ارشاد فرماتے ہیں، اقبال مثنوی لکھو۔ عرض کیا۔ مثنوی کا حق تو آپ ادا کر گئے۔ فرمایا، نہیں تم بھی لکھو۔ التماس کی، آپ فرماتے ہیں، خودی کو مٹا دو اور مجھ کو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خودی قائم کرنے کی چیز ہے۔ ارشاد ہوا، نہیں ہمارا مطلب بھی یہی ہے جو تم سمجھتے ہو۔"(۷۰) آنکھ کھلنے پر جو شعر تھے، قلم بند

کیے۔ وہ آج اسرارِ خودی کی زینت ہیں۔

بطور جملۂ معترضہ، یہ تذکرہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ خواب دیکھنے کی روایت اقبال کے والد شیخ نور احمد اور فرزند جسٹس جاوید اقبال میں بھی اسی نہج کی دکھائی دیتی ہے مثلاً، عبدالحمید سالک کا لکھنا ہے کہ اقبال کی پیدائش سے کچھ روز قبل اس کے صوفی منش والد نے خواب میں دیکھا کہ کسی وسیع میدان میں بہت سے لوگ فضا میں چکر لگاتے ہوئے ایک سفید کبوتر کو ہاتھ اُٹھا اُٹھا کر دیوانہ وار پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کبوتر کبھی نیچے اترتا اور کبھی آسمان کی طرف اُڑ جاتا۔ بالآخر اس نے اچانک فضا میں غوطہ کھایا اور ان کی کھولی میں آن گرا۔ شیخ نور محمد اسے اشارۂ غیبی سمجھے اور خواب کی تعبیر کی کہ ان کے ہاں بیٹا پیدا ہوگا جو خدمتِ اسلام میں نام پیدا کرے گا۔[۷۱] خواب کی تعبیر سچ ثابت ہوئی اور محمد اقبال کا جنم ہوا جو خدمتِ اسلام کی بدولت آج بھی زندۂ جاوید ہے۔ اسی طرح اپنے والد کے ایک اور خواب کا ذکر خود اقبال نے یوں تحریر کیا۔ ''میرے والد ایک روز گھر آ رہے تھے۔ ہاتھ میں رومال تھا۔ رومال میں تھوڑی سی مٹھائی، اثنائے راہ میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک کتا بھوک کے مارے دم توڑ رہا ہے۔ اس کی یہ حالت دیکھ کر ان سے نہ رہا گیا۔ مٹھائی سمیت رومال اس کے آگے ڈال دیا۔ کتے نے مٹھائی کھانا شروع کر دی۔ مٹھائی کھا چکا تو ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے اسے پانی کی طلب ہے۔ والد ماجد نے اسے کسی نہ کسی طرح پانی بھی پلا دیا۔ رات کو سوئے تو خواب میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک مکان ہے جس میں مٹھائی کے طبق ہی طبق رکھے ہیں۔ صبح آنکھ کھلی تو اس احساس کے ساتھ کہ یہ اس نیک عمل کا ثمرہ تھا جو کل ان سے سرزد ہوا۔ چنانچہ اس روز سے انہیں یقین ہو گیا کہ ہمارے دن پھرنے والے ہیں[۷۲] جو بعد ازاں فی الواقعی پھر گئے۔

بعینہٖ اقبال کے فرزند جسٹس جاوید کا بیان ہے، ''میں نے اقبال کو بھی شاذ ہی خواب میں دیکھا ہے مگر اس رات انہیں ایک خواب میں دیکھا۔ میں دیکھتا ہوں کہ جاوید منزل کی چھت پر بیٹھا ہوں۔ ساتھ ہی منڈیر پر سفید کاغذوں کا ایک ڈھیر پڑا ہے۔ اقبال بنیان اور تہبند میں ملبوس ایک طرف سے ظاہر ہوتے ہیں اور حسبِ عادت خراماں خراماں چلتے ہوئے میرے قریب پہنچ جاتے ہیں۔ ان کے چہرے پر خفگی کے آثار ہیں۔ مجھ سے انگریزی میں کہتے ہیں کہ تم کیا

لکھتے رہتے ہو؟ میں جواب دیتا ہوں کہ اپنی طرف سے تو ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ آپ کے افکار صحیح طور پر لوگوں تک پہنچائے جائیں۔ فرماتے ہیں خیر اس بارے میں میرے تاثرات تمھیں کل معلوم ہو جائیں گے اس کے بعد یکلخت خواب کا منظر تبدیل ہو جاتا ہے۔ میں اب کسی گھنے درخت پر چڑھا۔ اس کی شاخوں میں اٹکے ہوئے بہت سے کاغذ کے پرزے اکٹھے کر رہا ہوں۔ میری مدد کے لیے کوئی اور شخص بھی وہاں موجود ہے لیکن میں اسے شناخت نہیں کر سکا۔ البتہ اسے شکایتاً کہہ رہا ہوں کہ عجیب بات ہے میں ان افکار کے تشہیر کے لیے اتنی محنت کرتا ہوں مگر ان کی تسلی نہیں ہوتی۔[۷۳] جسٹس جاوید اقبال کا لکھنا ہے کہ بیداری پر اپنی بیگم کو یہ خواب سنایا تو ان کے خیال میں دورانِ خواب درخت پر چڑھ کر شاخوں میں اٹکے کاغذ کے پرزوں کو سمیٹنے کی تعبیر یہی ممکن ہے کہ اقبال کے شجرۂ نسب کے متعلق جو تحقیق کی جارہی ہے اس میں کہیں غلطی کے سرزد ہونے کا احتمال ہوا ہے اور خواب کا مقصد رہنمائی فرمانا ہے۔

شیخ نور محمد، علامہ اقبال اور جسٹس جاوید اقبال کے خوابوں کا تجزیہ ان کے فکری تناظر میں کیا جائے تو واقعی فرائڈ کی توجیہ قابلِ قبول نہیں رہتی۔ یہاں ڈاکٹر اجمل کی رائے درست معلوم ہوتی ہے کہ فرائڈ ''وہ انسان ہے جو خواب کو حقیقت کی بگڑی ہوئی صورت نہیں سمجھتا بلکہ حقیقت کو خواب کی بگڑی ہوئی شکل تصور کرتا ہے۔''[۷۴] اسی سبب اسے نارمل اور ابنارمل لوگوں کے خوابوں میں تمیز نہیں ہو سکی۔ نارمل لوگوں کے خواب مستقبل کے آئینہ دار اور ابنارمل لوگوں کے خواب ماضی کے علمبردار ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خوابوں کے پسِ پردہ لوگوں کی ذہنی حالت کی کیفیت بہت معنی رکھتی ہے۔

مستقبل کا راستہ آئیڈیالوجی کے حصول کا راستہ ہے جو کسی معاشرے کو بکھرنے اور بھٹکنے نہیں دیتا۔ برصغیر میں ہندو مسلم معاشروں کی تخصیص اسی کی بدولت قائم ہوئی کہ انھوں نے اپنی اپنی آئیڈیالوجی کو نہیں چھوڑا۔ ان معاشروں کی حیات کا دارومدار آج بھی ان کے ماضی کے تجربات پر نہیں بلکہ ان کے مستقبل کی آئیڈیالوجی پر ہے۔ ایک معاشرے کی آئیڈیالوجی خواہ دوسرے معاشرے کی نظر میں مستحسن ہو یا نہ ہو، وہ اس معاشرے کے بقا کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اقبال کا یہ خیال ہے کہ فرانسیسی قوم کی آئیڈیالوجی قومیت ہے۔ لہٰذا ان

کے مذہب کے خلاف کچھ کہا جائے تو انہیں کوئی فرق نہیں پڑے گا لیکن اگر ان کے تمدن، سیاست یا ملک کے خلاف کچھ کہا جائے تو وہ بھڑک اٹھیں گے۔(۷۵) اس کے برخلاف، ہندی مسلمان کی آئیڈیالوجی قومیت نہیں بلکہ مذہب ہے۔ اس لیے دنیا کے کسی بھی خطے میں بسنے والے مسلمان توحید پرست اور کلمہ گو کے سامنے اس کے مذہب کے خلاف کچھ کہا جائے تو وہ بھڑک اُٹھے گا۔ فرانسیسی قوم کی آئیڈیالوجی مسلمانوں کی نظر میں مستحسن نہیں لیکن فرانسیسی اپنی آئیڈیالوجی سے سرموانحراف نہیں کریں گے چاہے کوئی اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ بعینہٖ مسلمان مذہب کی بدولت مجتمع رہیں گے۔ ماحصل یہ نکلتا ہے کہ فرائڈ کے مطابق آئیڈیالوجی کو معاشرے کے افراد کی جبلتِ جنس کی بھیس بدلی ہوئی صورت قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ معاشرے کے اجتماعی اور مستقل تقاضے ہوتے ہیں جن کے تحت افراد کو اپنی جبلتوں کو تصرف میں رکھنا پڑتا ہے تاکہ جبلتوں اور تقاضوں میں ہم آہنگی رہے۔ اس کی خاطر تو بعض اوقات اپنی جان کی بازی تک لگانا پڑتی ہے۔ کسی بھی معاشرہ میں انسان سے زیادہ اس کی آئیڈیالوجی کی وقعت ہوتی ہے۔

۱۰- فرائڈ کا نظریۂ شخصیت اس منتظم قوت سے محروم ہے جسے شخصیت کا مرکزہ قرار دیا جاسکے۔ بے شک وہ تفہیم کی غرض سے انسانی ذہن کی سہ گونہ تقسیم کرتا ہے لیکن وہ ذہن کی وحدت کی تحلیل میں اس حد تک چلا جاتا ہے کہ واپسی پر ذہن کی ترکیبی وحدت میں تحلیل کی جھلک نمایاں رہتی ہے۔ جس طرح روشنی کے تین بنیادی رنگ سرخ، سبز اور نیلا آپس میں مل کر مختلف رنگوں کی کلیدی تصویر تو بنا دیتے ہیں مگر اس میں بنیادی رنگوں کی جھلک دکھائی دیتی رہتی ہے بعینہٖ ذہن کی کلیدی ترکیب میں اڈ، ایغو اور سپر ایغو کی نظری تخصیص قائم رہتی ہے جس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ذہن کے یہ تینوں حصے تین شخصیتوں کی صورت اختیار کر گئے ہیں جو آپس میں اُلجھتے رہتے ہیں۔ فرائڈ کا نظریۂ شخصیت ایک ایسا ڈرامہ نظر آنے لگتا ہے جس کے تینوں کردار ہٹ دھرمی سے اپنا من پسند پارٹ ادا کرنے کے لیے کوشاں ہیں کیونکہ ان کے پیچھے کوئی ایسا ہدایت کار موجود نہیں جو انہیں ان کی ہٹ دھرمی سے روک سکے۔ اس حوالہ سے امریکی نفسیات دان رابرٹ وڈ ورتھ لکھتا ہے، ''فرد کو ایک دوسرے کے خلاف ازلی برسرِ پیکار مختلف ہستیوں میں

بانٹ دینا، کردار، احساس اور تفکر میں فی الواقعی وقوع پذیر عمل کی غیر حقیقی تصویر کشی ہے۔"(۷۶)

بالفرض فرائڈ کے نظریہ میں کسی مرکزہ کو تسلیم کرنا ہو تو اس کے لیے اڈ، ایغو یا سپر ایغو میں سے کسی ایک کو مرکزہ ماننا پڑے گا۔ لیکن ان تینوں کو علیحدہ علیحدہ مرکزہ کے طور پر دیکھا جائے تو نتیجتاً ان میں سے کوئی بھی مرکزہ کے تصور پر فٹ نہیں بیٹھتا۔ تھوڑی سی وضاحت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں ان تینوں کا باری باری اجمالی سا جائزہ لیتے ہیں۔

۱- اگر اڈ کو مرکزہ مانا جائے کیونکہ وہ قوت کا خزینہ ہے، نفسی توانائی کا بارود ہے، اُبلتی ہوئی جبلتوں کی کڑاہی ہے جس سے ایغو اور سپر ایغو، دونوں کو قوت وتوانائی ملتی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں اڈ اپنی قوتِ محرکہ کے بل بوتے پر بڑا قوی اور طاقتور ہے۔ ان جبلتوں کا نمائندہ ہے جو لاشعور میں پناہ گزیں ہیں اور تمام تر افعال واعمال کے پیچھے اسی کی کارستانیاں ہیں۔ ان خصائص کے باوجود اڈ کو منتظم کی حیثیت نہیں دی جاسکتی کیونکہ بنیادی طور پر وہ بے بصر ہے، زمان ومکاں سے بیگانہ ہے، حقیقت سے عاری ہے اور محض حصولِ لذت کے لیے دیوانہ وار تگ وتاز میں ہے۔ ہر لحہ ایغو اور سپر ایغو کو چکمہ دینے اور زیر کرنے میں مصروف ہے بشرطیکہ وہ دونوں اس کی راہ روکنے کی کوشش کریں۔ منتظم کا تصور تو اس کا ہوتا ہے جو سب کا مساوی خیال رکھے۔ بابصر، ہادیانہ اور راہنما ہو۔ حقیقت سے بخوبی آگاہ ہو۔ اس حوالہ سے اڈ کو کسی صورت بھی شخصیت کا مرکزہ نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

۲- اگر ایغو کو مرکزہ مانا جائے کیونکہ وہ بابصر بھی ہے اور کسی حد تک منتظم بھی۔ اسے بیک وقت اڈ، سپر ایغو اور خارجی ماحول، سبھی کے ساتھ نبرد آزما ہونا پڑتا ہے اور اپنی پوزیشن کو بھی برقرار رکھنا پڑتا ہے۔ ان خصائص کے باوجود ایغو مرکزہ قرار پانے کا اہل نہیں کیونکہ ایغو کی بنیادی حیثیت آقا کی نہیں۔ بقول فرائڈ، اسے تین آقاؤں کی چاکری کرنا پڑتی ہے۔ کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کی پوزیشن اڈ یا سپر ایغو کے سامنے اتنی کمزور پڑ جاتی ہے کہ وہ اپنی من مانی کر گذرتے ہیں۔ ایسی صورت میں ایغو کی حالت منتظم کی نہیں رہ پاتی کیونکہ منتظم کو فاعل سمجھا جاتا ہے، مفعول نہیں۔ علاوہ ازیں، ایغو کی خودمختار حیثیت مستحکم

نہیں کیونکہ اسے اپنی توانائی اور قوت اڈ سے مستعار لینا پڑتی ہے۔ اس حوالہ سے ایغو کو کسی صورت بھی شخصیت کا مرکزہ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

۳۔ اگر سپر ایغو کو مرکزہ مانا جائے کیونکہ وہ ایغو آئیڈیل اور ضمیر کی صورت میں ایغو کو صراطِ مستقیم دکھاتا ہے۔ اڈ کے اچھے اور برے محرکات کی چھانٹی کر لیتا ہے اور بوقتِ ضرورت مزاحمتی تراکم بناتا ہے تاکہ اڈ استحصال نہ کر سکے۔ اپنے شاندار فریضے کے باوجود سپر ایغو کو مرکزہ کا مقام نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اوّلاً، اس کی تشکیل عمر کے کچھ بعد کے حصے میں ہوتی ہے اور اس وقت تک اڈ اور ایغو اپنے فریضے بخوبی ادا کر رہے ہوتے ہیں اور انہیں کنٹرول کرنے والا کوئی نہیں ہوتا۔ ثانیاً، سپر ایغو کا ہادیانہ فعل اس وقت تحریک پکڑتا ہے جب ایغو اپنے فریضہ میں کوتاہی برتنے لگے۔ ثالثاً، اس کا اڈ کے ساتھ کبھی براہِ راست ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ بیچ میں ہمیشہ ایغو پڑتا ہے۔ رابعاً، اسے تراکم یا مزاحمتی تراکم بنانے کے لیے ہمیشہ جس قوت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اڈ سے منسوب ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اس حوالہ سے سپر ایغو کو کسی بھی صورت شخصیت کا مرکزہ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

لب لباب یہ ہے کہ شخصیت کے مرکزہ کا تصور ایسے منتظم کا ہوتا ہے جو بابصر، ہادیانہ، راہنما، خود مختار، فاعل، طاقتور اور حکیم و دانا ہو۔ اس سیاق وسباق میں اڈ طاقتور و فاعل ہے مگر بے بصر و نابینا ہے۔ ایغو بابصر و دانا و بینا ہے مگر کمزور و محتاج ہے۔ جب کہ سپر ایغو دانا و ہادیانہ ہے مگر لاغر و محتاج ہے۔ لہٰذا ان میں سے کوئی بھی شخصیت کے مرکزے کا اہل نہیں۔

پروفیسر ریحان اصغر منیر کے نزدیک، فرائڈ کے نظریۂ شخصیت میں مرکزہ کی ایک طرح سے گنجائش نکلتی ہے۔ [۷۷] اگر اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے باہمی تعلق اور تعامل سے اُبھرنے والے کلیدی تاثر کو ایک مرکزہ کی حیثیت دے دی جائے تو ایسا مرکزہ جبلتوں اور ماحولیاتی تقاضوں کی کشمکش سے وجود میں آنے والا ایک شخصیتی نظام ہوگا جس کو منتظم ٹھہرایا جا سکتا ہے کیونکہ اڈ نفسی توانائی کا ذخیرہ ہے جس کی زیادتی تناؤ پیدا کرتی ہے۔ اس تناؤ کو کم کرنے کے لیے اس کا خارجی انعکاس کرنا پڑتا ہے جو لذت کا سبب بنتا ہے۔ لیکن ایغو، توانائی کے نکاس کے وقت اڈ اور خارجی ماحول کے مابین سمجھوتہ کراتا ہے تاکہ اڈ کی جبلتوں اور ماحول کے تقاضوں کے مابین

کشمکش پیدا نہ ہو لیکن اگر اڈ اپنے فریضہ میں ناکام رہے اور کشمکش پیدا ہونے کا احتمال ہو پھر سپر ایغو، ایغو کی مدد کو آگے آتا ہے۔

پروفیسر صاحب کی رائے درست کہلاتی اگر معاملہ اتنا ہی سیدھا ہوتا۔ زمینی حقائق یہ ہیں کہ ہر شخص کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اڈ اپنی سرکشی اور جوش سے ایغو اور سپر ایغو کو زچ یا زیر کر لیتا ہے جس سے ایسے شخصیتی نظام کو منتظم قرار دینے کے تصور پر کاری ضرب لگتی ہے۔ ثانیاً اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے منتظم شخصیتی نظام کو مرکزہ قرار دینا اس لیے بھی صائب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ کسی نظام کو صرف اس صورت میں مرکزہ قرار دیا جاتا ہے جب اس کا ہر حصہ اپنے مقررہ اور معین فریضہ، حد اور اصول کے تحت ہر وقت اپنا کردار ادا کرتا رہے جیسے کہ کسی ایٹمی سالمہ کے الیکٹران، پروٹان اور نیوٹران اپنی اپنی جگہ، مدار اور اصول کے تحت اپنا کردار ادا کر رہے ہوتے ہیں اور جن کے ٹھیک ٹھیک روّیوں کی بدولت ایٹمی سالمہ کے مرکزہ کا وجود قائم رہتا ہے۔ ایسی کوئی صورت فرائڈ کے شخصیتی نظام میں نظر نہیں آتی، کیونکہ اڈ، ایغو اور سپر ایغو کے مابین کھینچا تانی اور تناؤ کی ایسی کیفیات بنتی رہتی ہیں جہاں بالخصوص اڈ اپنے اصول اور حدود کی خلاف ورزی کرنے میں نہیں چوکتا۔

اقبال کے نظریۂ شخصیت کی جان ہی اس کا مرکزہ خودی ہے جو توارث، ماحول، تفکر، جذبات، تحسسات، ان سبھی کے جھرمٹ میں ایک جوہر نما عمل ہے جس سے خودشعوری کا احساس پھوٹتا ہے اور جو زمانِ خالص کی نسبت سے انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی اور زمانِ متسلسل کی نسبت سے انائے فعال کی طبعی زندگی میں متشکل ہے۔ طبعی زندگی کے تغیرات کے در پردہ نفسیاتی زندگی کا اثبات چھپا رہتا ہے جو طبعی زندگی کے تجربات وواردات کی چھان بین کرتا ہے، اسے حتی الوسع قابو میں رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور خود طبعی موت کے صدمے سے محفوظ رہتا ہے۔ خودی اپنی اصل کے اعتبار سے یکتا ہے، مسلسل ہے، منظم ہے، فاعل ہے اور متحرک ہے۔

اقبال شناس ڈاکٹر محمد طاہر القادری نے اقبال کے تصورِ خودی [۷۸] کو اس قدر باریک بیں تجزیہ سے اُجاگر کیا ہے کہ خودی کو شخصیت کا مرکزہ شمار کرنے میں چنداں دشواری پیش نہیں آتی۔ ان کے تجزیہ کے مطابق، اقبال نے انسانی شخصیت کو تین حالتوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱- حالتِ بشریت جو انسانی شخصیت کا ظاہر ہے اور جسم کی صورت میں متشکل ہے۔

۲- حالتِ ملکیت جو انسانی شخصیت کا باطن ہے اور روح کی صورت میں متجلی ہے۔

۳- حالتِ مظہریت جو انسانی شخصیت کا بطن البطون ہے، حالتِ بشریت اور حالتِ ملکیت دونوں سے تعبیر ہے اور صحیح معنی میں شخصیت کی کلید ہے۔

حالتِ بشریت سے ناسوتی شخصیت، حالتِ ملکیت سے ملکوتی شخصیت اور حالتِ مظہریت سے لاہوتی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے۔ ناسوتی شخصیت کا حامل انسان آدمِ خاکی ہے۔ ملکوتی شخصیت کا حامل انسان آدمِ نوری ہے اور لاہوتی شخصیت کا حامل انسان آدمِ حقیقی ہے۔ اسے ایک دوسرے انداز سے یوں بھی بیان کی جاسکتا ہے کہ آدمِ حقیقی کی لاہوتی شخصیت کا مرکزہ متناہی خودی، آدمِ نوری کی ملکوتی شخصیت کا مرکزہ انائے بصیر اور آدمِ خاکی کی ناسوتی شخصیت کا مرکزہ انائے فعال ہے۔ بغرضِ سہولت اس تمام تر نقطۂ نظر کا خاکہ یوں کھینچا جاسکتا ہے۔

انسانی شخصیت

حالتیں	مرکزہ	صورتیں	پیکر
حالتِ بشریت	انائے فعال	ناسوتی شخصیت	آدمِ خاکی
حالتِ ملکیت	انائے بصیر	ملکوتی شخصیت	آدمِ نوری
حالتِ مظہریت	متناہی خودی	لاہوتی شخصیت	آدمِ حقیقی

ظاہر ہے یہ خاکہ انسانی شخصیت کی سہ گونہ جہتوں کو اُجاگر کرتا ہے۔ اس تقسیم کو بغرضِ تفہیم قائم کیا گیا ہے وگرنہ شخصیت کی اصل اس کی وحدت ہے جس کی ماہیئت ترکیبی ہے، جو اصل کے اعتبار سے لاہوتی ہے اور جس کو لامتناہی خودی اپنے محیط میں رکھے ہوئے ہے۔ متناہی خودی زمانِ خالص کے تعینات میں انائے بصیر اور زمانِ متسلسل کے تعینات میں انائے فعال ہے۔

ہوتا یوں ہے، انسان جب جنم لیتا ہے اور خودشعوری کی آنکھ کھولتا ہے تو بذریعۂ حواسِ خمسہ خود کو آدمِ خاکی پاتا ہے۔ پھر ذہنی بالیدگی حاصل کرتا ہے تو بذریعۂ تفکر خود کو آدمِ نوری پاتا ہے اور معرفت کے درجہ پر پہنچ جائے تو بذریعۂ وجدان خود کو آدمِ حقیقی پاتا ہے۔ آدمِ خاکی اور آدمِ نوری کے در پردہ آدمِ حقیقی چھپا رہتا ہے جسے سائنسی فکر گرفت میں نہیں لے پاتی۔ نتیجتاً سائنسی

فکر آدمِ خاکی کی حالتِ بشریت کا جائزہ لیتی ہے تو اسے طبعی قوانین میں جکڑے جسم کے طبعی پہلو نظر آتے ہیں اور آدمِ نوری کی حالتِ ملکیت کا جائزہ لیتی ہے تو اسے ذہن، روح یا نفس کی موجودگی کے نفسیاتی پہلو دکھائی دیتے ہیں۔ یہیں سے جسم و ذہن کی ثنویت قائم ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں جسمانی وذہنی وقوعات کے مختلف نظریے وضع ہوئے، جن میں فرائڈ کا نظریۂ متوازیت ایک انوکھی اور منفرد جگہ رکھتا ہے۔

سائنسی فکر کی مجبوری ہے کہ وہ آدمِ خاکی کی ماہیت کا بنظرِ غائر جائزہ تو لے سکتی ہے لیکن آدمِ نوری کی ماہیت کا بنظرِ غائر جائزہ لینے سے عاجز ہے کیونکہ آدمِ نوری کی حالتِ ملکیت اس کے مشاہدہ سے باہر ہے۔ فرائڈ نے تحلیلِ نفسی کے ذریعے آدمِ خاکی کا تجزیہ کرنا چاہا تو اسے آدمِ نوری کی بھنک زمان ومکاں سے بے نیاز لاشعور اور اڈ جیسے تصورات میں پڑی۔ لیکن وہ سائنسی فکر کے زور پر آدمِ خاکی کی عمیق تہوں کا سراغ لگاتے ہوئے اس صعودی جہت کو نہ جان سکا جو وجدان کی بدولت آدمِ نوری کی ماہیت کو منکشف کر سکتی تھی۔ لہٰذا وہ آدمِ خاکی کو شخصیت کی کلید متصور کر بیٹھا۔ حالانکہ وجدان کا ذریعہ نہ صرف آدمِ نوری کی ماہیت کو بلکہ شوریدہ ہو جائے تو آدمِ حقیقی تک کی ماہیت کو بے نقاب کر ڈالتا ہے۔

سائنسی تفکر مقامِ فکر ہے اور وجدان مقامِ ذکر ہے۔ مقامِ فکر زمان ومکاں کے سانچوں میں پھنسا رہتا ہے لیکن مقامِ ذکر اس سے ماوراء ہو جاتا ہے۔ اقبال نے فکر وذکر کے فرق کو اپنے مخصوص شعری لہجہ میں اس طرح سمجھایا ہے۔

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں
مقامِ ذکر ہے سبحانَ ربیِّ الاعلیٰ (۷۹)

مقامِ فکر کی ایک جہت کفر کی صورت میں بھی نکلتی ہے بشرطیکہ آدمِ خاکی کو قطعی حقیقت تسلیم کر لیا جائے اور آدمِ خاکی کی موت کی صورت میں آدمِ نوری کو عدمیت پر منتج کیا جائے۔ یہاں مقامِ فکر اور مقامِ ذکر کا فرق کافر اور مومن کی صورت میں اُبھرتا ہے۔ کافر زمان ومکاں کے آفاق میں کھویا رہتا ہے اور مومن سے زمان ومکاں کے آفاق بنتے ہیں۔ اقبال نے اس موازنے کو شعری روپ میں یوں ڈھالا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق!(۸۰)

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت اپنی اصل کے اعتبار سے لاہوتی شخصیت ہے جو ناسوتی اور ملکوتی شخصیت کی صورتوں کے حجاب میں رہتی ہے۔ ناسوتی شخصیت توارث، ماحول، تفکر، تحسسات اور جذبات وجبلات کے عوامل میں تغیرات کا شکار رہتی ہے جس کی وجہ سے عمر کے ہر دور میں انسان کی وضع قطع بدلتی رہتی ہے مگر ملکوتی شخصیت غیر مبدل ہوتی ہے کیونکہ وہ تمام قسم کے عوامل کو محسوس کرتی ہے، ان کی چھان بین کرتی ہے، لیکن اپنی خودی کی شناخت برقرار رکھتی ہے۔ ناسوتی اور ملکوتی شخصیت کی صورتوں پر کنٹرول لاہوتی شخصیت کا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں متناہی خودی بطور لاہوتی شخصیت، ناسوتی شخصیت میں بطور منتظم قابلِ مدرک ہوتو انائے فعال بن جاتی ہے اور متناہی خودی بطور ملکوتی شخصیت میں بطور منتظم قابلِ مدرک ہوتو انائے بصیر بن جاتی ہے۔ انائے فعال اور انائے بصیر کا ترکیبی وقوف بذریعہ وجدان حاصل ہوجائے تو متناہی خودی بطور حقیقی شخصیت آشکار ہوجاتی ہے۔ یوں انسانی شخصیت کا مرکزہ 'خودی '، متحرک، منظم، فعال اور منتظم ثابت ہوتا ہے۔

فرائڈ اور اقبال کے محولہ بالا تصوراتِ شخصیت کے تقابلی مطالعہ سے جو حاصلات سامنے آئے ہیں، اُن کے تناظر میں اقبال کا یہ شذرہ سچ معلوم ہوتا ہے کہ حق کی تلاش میں '' نفسیات دان تیرتا ہے، شاعر غوطہ زن ہوجاتا ہے۔''(۸۱)

حوالہ جات وحواشی

۱- اصل متن یوں ہے:

"Freud's great weakness is that he is prone to unwarranted generalizations...he also had the unfortunate tendency to generalize from one or a few cases. He discovered some pecularities in the neurotic patients when he studied and concluded at once that the complexes and aberrations which he found in them were present in every individual."see, J. F Donceel, *Philosophical psychology*, p.309

۲- ڈاکٹر سلامت اللہ، تحلیلِ نفسی کے پیچ وخم، (مقالہ)، مشمولہ، بہترین ادب ۱۹۵۰ء، برکت علی چودھری اور میرزا ادیب (مرتبین)، ص: ۹۴

۳- رفیق جعفر، نفسیات کا ارتقاء، جلد اوّل، ص: ۲۰۳

۴- سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ص: ۲۵۳۔۲۵۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The spirit of Islam is so broad that it is practically boundless. With the exception of athetistic ideas alone, it has assimilated all the attainable ideas of surrounding peoples, and given them its own peculiar direction of development." see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.130

۵- ایضاً، ص: ۲۵۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Islam is non-territorial in its character, and its aim is to furnish a model for the final combination of humanity by drawing its adherents from a variety of mutually repellent races, and then transforming this atomic aggregate into a possessing self-consciousness of their own." see, Ibid, pp.132-133

۶- ڈاکٹر نذیر قیصر کا لکھنا ہے، "Freud did not study Islam."۔ اپنے اس قضیہ کی حمایت میں انہوں نے روسی ڈاکٹر گریگوری زیلبوورگ (Dr.Gregory Zilboorg) کی تصنیف Psychoanalysis and Religion کے صفحات 222-221 سے یہ اقتباس پیش کیا ہے:

"I is rather important to note that Freud did not comeforward with any

discussion of any of Eastern religions... Whatever external meaning Freud chose to give the term 'religion', he actually had in mind the Hebrew, Mosaic tradition and subsequent Christianity. Whatever, Freud's conscious intent, it is the Judie-Christian tradition that he seems to have in mind, for he talks reality of no other." see, Dr. Nazir Qaiser, *A Critique of Western Psychology and Psychotherapy and Iqbal's Approach*, pp.16-17

۷- سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص:۱۲

۸- اصل متن یوں ہے:

"He imbibed and assimilated all that was best in the Islamic and oriental thought to which he added the extensive oriental knowledge, western literature, philosophy and culture, both past and present." see, M.M Sharif,(edited), *A history of muslim philosophy*, vol.II, p.1617

۹- جگن ناتھ آزاد، اقبال اور اس کا عہد، ص ص:۱۲۶-۱۲۷

۱۰- اصل متن یوں ہے:

"I deny that Freud was pessimist about human kind. He realized that conflicts both personal and social were very grave ones, but he always insisted that love and reason could prevail hate and irrationality." see, Calvin S Hall, A primer of Freudian psychology, unpaged from new preface - twenty five years later

۱۱- محمد اجمل، ماورائی انسان پسندی کے امکانات اور اقبال، (مقالہ)، شہزاد احمد (مترجم)، مشمولہ، اقبال، جلد ۳۵، جولائی ۸۸ء، شمارہ ۳، ص:۲۲۱

۱۲- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۲۳، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The teaching of the Quran which believes in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces, is neither optimism nor pessimism, it is meliorism." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.65

۱۳- ڈاکٹر سلامت اللہ، تحلیلِ نفسی کے پیچ و خم (مقالہ)، مشمولہ، بہترین ادب ۱۹۵۰ء، برکت علی چودھری اور میرزا ادیب (مرتبین)، ص:۹۸

۱۴- ڈاکٹر نذیر قیصر نے اسے پی۔ مُلہے (P. Mulahy) کی تصنیف Oedipus Myth and Complex کے صفحہ نمبر 271 سے نقل کیا۔ اصل متن یوں ہے:

"Facts which have been adduced in support of the supposed prehistoric events to which Freud has attributed the inhibition of incest have thus in each case have found to be worthless as evidence." see, Dr. Nazir Qaiser, op-cit, p.18

۱۵- ڈاکٹر سلامت اللہ، تحلیلِ نفسی کے پیچ و خم، (مقالہ)، مشمولہ، بہترین ادب ۱۹۵۰ء، برکت علی

چودھری اور میرزا ادیب (مرتبین)، ص:۹۸

۱۶- اصل متن یوں ہے:

"... like Iqbal, Dilthey recognizes place for history between the natural and human sciences.It seems as a bridge between the two kind of sciences." see,Dr. Muhammad Maruf, *Iqbal and his contemporary western religious thought*, pp.178-179

۱۷- اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Historical generalizations, which in its epigrammatic formulation, suggests the possibility of a scientific treatment of the life of human societies regarded as organisms." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.111

۱۸- سیدنذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۱۴، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The possibility of scientific treatment of history means a wider experience, of greater maturity of practical reason, and finally a fuller realization os certain basic ideas regarding the nature of life and time." see, Ibid, p.112

۱۹- اصل متن یوں ہے:

"Hysteria is a caricature of a work of art, obsessional neurosis is a caricature of religion and a paranoia delusion is a caricature of philosophic system." see, Sigmund Freud, *Totem and taboo*, p.73

۲۰- ڈاکٹر نذیر قیصر نے اسے کولن ولسن(Colin Wilson) کی تصنیف *New Pathways in Psychology* کے صفحہ نمبر 193 سے نقل کیا جہاں لذوگ بنسوانگر(Ludwig Binswagner) کے اصل الفاظ یوں درج ہیں:

" ... with change of point of view one can also see the upper storey where live distinguished guests as religion, art, etc..." see, Dr. Nazir Qasir, op-cit, p.57

۲۱- اصل متن یوں ہے:

"It is the secular world surrounding us which is stamped with a growing psychic insecurity and if it is incapable of giving to men psychic energy, it is the affect of growing rationalism. Instead of disappearing from the world illuminated by luceferian light, neurosis increases." see, Ibid, pp.16-17

۲۲- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، علامہ اقبال: تقریریں، تحریریں، بیانات، ص۔ ۱۸۲، اصل متن یوں ہے:

"The highest art is that which awakens our dormant will-force, and nerves us to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness

and makes us shut out eyes to reality around__on the mastery of which alone life depends__is a message of decay and death. There should be no opium-eating in Art. The dogma of Art is a clever invention of decendance to cheat us out of life and power." see, Latif Ahmad Sherwani,(edited), op-cit, p.159

۲۳- اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"These experiences are perfectly natural, like our normal experiences. The evidence is that they possess a cognitive value for the recipient, and what is much more important, a capacity, to centralize the forces of the ego to endow with a new personality." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.150

۲۴- Ibid

۲۵- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۔۲، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumption of human thought to their hiding places and in this pursuit it may finally and in denial or a frank admission of pure reason to reach the ultimate reality." see, Ibid, p.1

۲۶- اصل متن یوں ہے:

"Freud's basic error was his unclear and ambivalent handling of the mind - body problem, alternating between psychophysical parallelism and interactionism." see, Sigmund Freud, *Encyclopaedia of social sciences*, vol.6, p.5

۲۷- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۰۰، اصل متن یوں ہے:

"The soul is neither inside nor outside the body; neither proximate to nor separate from it. Yet its contact with every atom of the body is real, and it is impossible to conceive this contact except by positing some kind of space which befits the subtleness of the soul." see, Latif Ahmad Sherwani,(edited), op-cit, p.174

۲۸- ایضاً، ص:۲۱، اصل متن یوں ہے:

"Islam does not bifurcate the unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter." see, Ibid, p.5

۲۹- اصل متن یوں ہے:

"Iqbal's theory of personality is unified because there is no dualim and bifurcation ... according to Iqbal, the self is spiritual reality and there is no inert matter. The physical body is not separate from the self. The former is the objectified form of the latter." see, Dr. Nazir Qasir, op-cit, p.78

۳۰- اصل متن یوں ہے:

"...religion may be compared to that of a narcotic ..." see,Sigmund Freud, *The future of an illusion*, p.85

۳۱- حضرت مولانا قاضی سجاد حسین صاحب (مترجم ومحشی) کریما مترجم، حضرت شیخ مصلح الدّین صاحب سعدیؔ شیرازی، (مصنف)، ص:۳

۳۲- اصل متن یوں ہے:

"Man can not remain a child forever, he must venture at last into the hostile world." see, Sigmund Freud, The future of an illusion, p.86

۳۳- سہیل احمد، ژنگ کے نفسیاتی نظریات، ص ص:۱۱۔۱۲

۳۴- وکٹر ای فرینکل (Victor E.Frankl) کی تصنیف *Psychotherapy and Existentialism* کے اصل الفاظ یہ ہیں جن کو ڈاکٹر نذیر قیصر نے متن میں بطور حوالہ نقل کیا:

"The time has come to complement the so called depth psychlogy with that one might call height psychology." see, Dr. Nazir Qasir, op-cit, p.49

۳۵- اصل متن یوں ہے:

" ... since the domain of psychology is not extended upward, the "super-conscious" naturally remains as strange to it and out of it as ever and when psychology happens to meet anythig related to the super-conscious, it tries to annex it merely by assimilating it to the subconscious." see,Ibid, p.11

۳۶- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۸۶، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"There are potential types of consciousness lying close to our normal consciousness." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.146

۳۷- ایضاً، ص:۲۹۶، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"Jung, however, is probably right in thinking that the essential nature of religion is beyond the province of analytic psychology." see, Ibid, p.151

۳۸- Ibid, p.19

۳۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بالِ جبریل"، ص:۴۵۹/۱۶۷

۴۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، "جاوید نامہ"، ص:۶۰۷/۱۹

۴۱- تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، بیسویں صدی کا عظیم ماہرِ نفسیات، ص:۱۵۱

۴۲- ایضاً، ص ص:۱۵۱۔۱۵۲

۴۳- دیکھیے، باب چہارم کا حوالہ نمبر ۵۴

۴۴- اصل متن یوں ہے:

"It keeps in entirety, all the features of the self like ego's relationship with body, its time and time degrees of ego, purposiveness, uniqueness, individuality, potentiality, freedom and immortality and ego's other

experiences like religion, philosophy and science." see, Dr. Nazir Qasir, op-cit, p.79

۴۵- اقبال کے اس تضاد کی نشاندہی اور اس کا موزوں حل درجِ ذیل کتاب سے ماخوذ ہے:
ڈاکٹر نعیم احمد، اقبال کا تصور بقائے دوام، ص ص: ۳۴۲-۳۴۳

۴۶- اینڈریو سالٹر (Andrew Salter) کی تصنیف *A case against psychoanalysis* سے ڈاکٹر نذیر قیصر نے بطور حوالہ اپنے متن میں یہ الفاظ درج کئے:

"Soldiers worrying about death, mothers worrying children, men worried about success and failure, Freud sexualize them all." see, Dr. Nazir Qasir, op-cit, p.10

۴۷- اصل متن یوں ہے:

"Personality is not a system of formation within a matrix of sex." see, Gorden W. Allport, *Personality, a psychological interpretation*, p.189

۴۸- رفیق جعفر، کتاب مذکورہ، ص ص: ۲۰۶-۲۱۸

۴۹- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۳۸، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

"The forms of consciousness sexual and religious are often hostile or at any rate completely different to each other in point of their character, their aim and the kind of conduct they generate." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, p.20

۵۰- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، (مترجم)، نفسیات واردات روحانی، ولیم جیمز، (مصنف)، ص: ۱۸

۵۱- Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.153-154

۵۲- ڈاکٹر محمد اجمل، تحلیلی نفسیات، ص: ۲۲

۵۳- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۴۱، اصل متن یوں ہے:

" ... society has a life-stream of his own. The idea that it is merely the sum of its existing individuals is essentialy wrong, ... Society is much more than its existing individuals; it is in its nature infinite..." see, Latif Ahmad Sherwani,(edited), op-cit, p.120

۵۴- ایضاً، ص: ۱۴۰، اصل متن یوں ہے:

"The interests of society as a whole are fundamentally different and even antagonistic to the interests of the individual whose activity is nothing more than an unconscious performance of a particular function which social economy has alloted to him. Society has a distinct life of its own, irrespective to the life of its component units taken individually." see, Ibid, p.119

۵۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بانگِ درا"، ص: ۱۹۰/۱۹۰

۵۶- ایضاً، ص: ۱۳۰/۱۳۰

۵۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "ضربِ کلیم"، ص:۵۴۸/ ۸۶
۵۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بانگِ درا"، ص:۲۴۹/ ۲۴۹
۵۹- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۴۰، اصل متن یوں ہے۔:

"... the individual as such is a mere abstraction, a convenient expression for facility of social reference, passing moment in the life of the group to which he happens to belong. His thoughts, his aspirations, his ways of life, his entire mental and physical outfit, the very number of days which he lives, are all determined by the needs of the community of whose collective life he is only a partial expression." see, Latif Ahmad Sherwani,(edited, op-cit, p.119)

۶۰- Dr. Rafi-ud-Din, *Ideology of the future*, pp.181-182
۶۱- Ibid, p.199
۶۲- ڈاکٹر محمد اجمل، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۸۱۔۱۸۲
۶۳- ایضاً، ص:۱۸۱
۶۴- ایضاً، ص ص:۱۴۔۱۵
۶۵- Dr. Rafi-ud-Din, op-cit, pp.207-208
۶۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، "بانگِ درا"، ص:۲۳/ ۲۳
۶۷- ایضاً، ص:۱۶۳/ ۱۶۳
۶۸- سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸۲، اقبال کے اصل الفاظ ہیں:

" ... ends and purposes, whether they exist as conscious or subsconcious form the warp and woof of our conscious experience. And the notion of purpose cannot be understood except in reference to the future. The past, no doubt, abides and operates in the present, but the operation of the past in the present is not the whole of consciousness. The element of purpose discloses a kind of forward look in consciousness. Purposes not only colour our present state of consciousness, but also reveal its future direction. In fact, they constitute the forward push of our life, and thus in a way anticipate and influence the dates that are yet to be." see, Allama Muhammad Iqbal, op-cit, pp.42-43

۶۹- شیخ عطا اللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ دوم، ص:۲۵۲
۷۰- جاوید اقبال، زندہ رود، حیات اقبال کا تشکیلی، وسطی اور اختتامی دور، ص:۳۶۸
۷۱- عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، ص:۱۰
۷۲- جاوید اقبال، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۰۸۶۔۱۰۸۷

۷۳- ایضاً،ص:۱۱

۷۴- ڈاکٹر محمد اجمل، کتاب مذکورہ،ص:۹

۷۵- Latif Ahmad Sherwani,(edited), op-cit, pp.122-123

۷۶- اصل متن یوں ہے:

"This dividing of the individual into distinct entities which are always warring against one another gives an unreal picture of what actually goes on in thought, feeling and behaviour."see,Roberts Woodworth, *Contemporary schools of psychology*, p.191

۷۷- ریحان اصغر منیر، خودی،ص ص:۷۹۔۸۰

۷۸- ڈاکٹر طاہر القادری،اقبال کا تصور خودی،مشمولہ، اقبال ۸۵ء،ڈاکٹر وحید عشرت، (مرتب)،ص ص:۳۰۹۔۳۱۰

۷۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو،"ضربِ کلیم"،ص:۴۸۵/ ۲۳

۸۰- ایضاً،ص:۵۰۶/ ۴۴

۸۱- اقبال کا اصل شذرہ یوں ہے:

"The psychologist swims, the poet dives." see, Allama Muhammad Iqbal, *Stray reflections*, p.118

اس شذرہ کا ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے یوں کیا،''ماہرِ نفسیات تیرتا ہے اور شاعر غوطے لگاتا ہے۔'' دیکھیے، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی،(مترجمہ)، شذراتِ فکرِ اقبال،ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال(مرتبہ)، ص:۱۵۴

کتابیات

کتب اردو

۱- ابصاراحمد، ڈاکٹر، فلسفۂ اخلاق، طبع اوّل، ۱۹۸۹ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز

۲- ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید، (مترجم ومفسر)، تفہیم القرآن (جلداوّل تا جلدششم)، طبع اٹھتیسویں، ستمبر ۲۰۰۴، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن (پرائیویٹ) لمیٹڈ

۳- ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید، پردہ، طبع اٹھائیسواں، جون ۱۹۸۶ء، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ

۴- ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید، مسئلہ جبروقدر، طبع چہارم، ۱۹۶۳ء، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ

۵- افتخاراحمد صدیقی، ڈاکٹر، (مترجم)، شذراتِ فکرِاقبال، محمداقبال، (مصنف)، جاویداقبال، ڈاکٹرجسٹس، (مرتب)، طبع اوّل، دسمبر ۱۹۷۳ء، لاہور، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ

۶- اقبال احمد صدیقی، (مترجم)، علامہ اقبال: تقریریں، تحریریں اوربیانات، طبع اوّل، ۱۹۹۹ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان

۷- برکت علی، چودھری اور میرزاادیب (مرتبین)، بہترین ادب ۱۹۵۰ء، جولائی ۱۹۵۱ء، لاہور، مکتبہ اردو بازار

۸- توراکینہ قاضی، سگمنڈفرائڈ، بیسیویں صدی کا عظیم ماہرنفسیات، طبع وسن ندارد، کراچی، شاہکار بک فاؤنڈیشن

۹- جاوید اقبال، زندہ رُود، حیاتِ اقبال کا تشکیلی، وسطی اور اختتامی دور، طبع اوّل، جنوری ۱۹۸۹ء، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز
۱۰- جگن ناتھ آزاد، اقبال اور اس کا عہد، پہلا پاکستانی ایڈیشن، ۱۹۷۷ء، لاہور، الادب
۱۱- خلیل احمد، انحراف، باراوّل، فروری ۱۹۸۷ء، لاہور، حرف مطبوعات
۱۲- رفیق جعفر، نفسیات کا ارتقاء، جلد اوّل، طبع دوم، اکتوبر ۱۹۸۸ء، لاہور، اظہار سنز
۱۳- ریحان اصغر منیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، اپریل ۱۹۹۳ء، لاہور، ادارۂ تالیف و ترجمہ، پنجاب یونیورسٹی
۱۴- سجاد حسین صاحب، مولانا قاضی، (حاشیہ)، صدر مدرسہ عالیہ فتحپوری، دہلی، کریما، مترجم، حضرت شیخ مصلح الدّین صاحب سعدؔی شیرازی، (مصنف)، طبع و سن ندارد، لاہور، المصباح، ۱۶۔ اُردو بازار
۱۵- سعید احمد اکبرآبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، باراوّل، مارچ ۱۹۸۳ء، سری نگر: نمبر ۶، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی
۱۶- سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریۂ اخلاق، نومبر ۱۹۶۰ء، لاہور، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ
۱۷- سلیم اختر، ڈاکٹر، تین بڑے نفسیات دان، ۱۹۹۴ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
۱۸- سہیل احمد، ژنگ کے نفسیاتی نظریات (مختصر تعارف)، باراوّل، دسمبر ۱۹۸۷ء، لاہور، ادارۂ تالیف و ترجمہ، پنجاب یونیورسٹی
۱۹- شاہدہ ارشد، سگمنڈ فرائڈ، جدید نفسیات کا روح رواں، طبع اوّل، ۱۹۹۲ء، لاہور، فیروز سنز لمیٹڈ
۲۰- شعبۂ اقبالیات، (مرتب)، تسہیل خطبات اقبال، طبع اوّل، ۱۹۸۶ء، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی
۲۱- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، (مترجم)، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ڈاکٹر عشرت

حسن انور (مصنف)، طبع ثانی، ۱۹۸۸ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان،
۲۲- شہزاد احمد، فرائڈ کی نفسیات۔ دو دور، ۱۹۹۴ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
۲۳- عابد علی عابد، سید، شعرِ اقبال، ۱۹۶۴ء، لاہور، بزمِ اقبال، کلب روڈ
۲۴- عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، فکرِ اقبال، باردوم، ۱۹۶۱ء، لاہور، بزمِ اقبال، کلب روڈ
۲۵- عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، مقالاتِ اقبال، جلد سوم، متفرقات، شاہد حسین رزاقی، (مرتب)، طبع اوّل، ۱۹۶۹ء، لاہور، پاکستان، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ
۲۶- عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، (مترجم)، نفسیاتِ وارداتِ روحانی، ولیم جیمز، (مصنف)، طبع دوم، نومبر ۱۹۶۵ء، لاہور، مجلس ترقی ادب
۲۷- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، ۱۹۵۵ء، لاہور، بزمِ اقبال، کلب روڈ
۲۸- عبدالواحد معینی، سید، اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، باردوم، ۱۹۸۲ء، لاہور، آئینۂ ادب، انارکلی
۲۹- عطااللہ، شیخ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ اوّل، طبع وسن ندارد، لاہور، شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار
۳۰- عطااللہ، شیخ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ دوم، ۱۹۵۱ء، لاہور، شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار
۳۱- علی عباس جلالپوری، سید، روایاتِ فلسفہ، طبع اوّل، دسمبر ۱۹۶۹ء، لاہور، المثال
۳۲- فقیر سید وحید الدین، رُوز گارِ فقیر (شاعرِ مشرق سے چند ملاقاتوں کی یادداشت)، جلد اوّل، بار ششم، اپریل ۱۹۶۶ء، کراچی، لائن آرٹ پریس (کراچی) لمیٹڈ، فریر روڈ
۳۳- فقیر سید وحید الدین، رُوز گارِ فقیر (شاعرِ مشرق کے واقعات، نادر اشعار اور تصاویر کا مجموعہ)، جلد دوم، بار دوم، اگست ۱۹۶۵ء، کراچی، لائن آرٹ پریس (کراچی) لمیٹڈ، فریر روڈ
۳۴- قادر۔ سی۔ اے، فرائڈ اور اس کی تعلیمات، طبع اوّل، ۱۹۸۷ء، لاہور، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی

۳۵- قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، طبع اوّل، ۱۹۷۶ء، اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن
۳۶- محمد اجمل، ڈاکٹر، تحلیلی نفسیات، طبع اوّل، ستمبر ۱۹۶۹ء، لاہور، نگارشات
۳۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ۱۹۷۳ء و مابعد، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز
۳۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ۱۹۷۳ء و مابعد، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز
۳۹- محمد رفیع الدین، حکمت اقبال، طبع و سن ندارد، لاہور، علمی کتاب خانہ
۴۰- محمد ظریف، قاضی، اقبال: قرآن کریم کی روشنی میں، ۱۹۵۵ء، لاہور، کتاب منزل، کشمیری بازار
۴۱- محمد عثمان، اقبال کا فلسفہ خودی (بنیادی تصورات)، طبع جدید، ۱۹۷۱ء، لاہور، مکتبہ جدید
۴۲- محمود نظامی (سکرٹری حلقہ نقد و نظر لاہور)، (مرتب)، ملفوظات، بار اوّل، سن ندارد، لاہور، حلقہ نقد و نظر
۴۳- ممتاز مفتی، پیاز کے چھلکے، ۱۹۶۸ء، راولپنڈی، نیشنل پبلشنگ کمپنی
۴۴- میر حسن الدین، (مترجم)، فلسفۂ عجم، علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال (مصنف)، تیسرا ایڈیشن، اکتوبر ۱۹۴۴ء، حیدر آباد (دکن)، نفیس اکیڈیمی
۴۵- نذیر نیازی، سید، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ۱۹۵۸ء، لاہور، بزمِ اقبال، نرسنگھ داس گارڈن، کلب روڈ
۴۶- نعیم احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور بقائے دوام، طبع اوّل، ۱۹۸۹ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان
۴۷- نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، تیسرا ایڈیشن، جولائی ۱۹۸۷ء، لاہور، علمی کتاب خانہ، اردو بازار
۴۸- نعیم احمد، ڈاکٹر، فرائڈ، نظریۂ تحلیل نفسی، ۱۹۹۴ء، لاہور، نگارشات اور مشعل پاکستان

۴۹- وحید عشرت، ڈاکٹر، (مرتب)، اقبال ۸۵ء، (۸۵ء میں علامہ پر چھپنے والے مضامین کا انتخاب)، طبع اوّل، ۱۹۸۹ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان

اردو مجلّہ

۵۰- اقبال، (بزمِ اقبال کا سہ ماہی مجلہ)، جلد ۵۳، شمارہ ۳، جولائی ۱۹۸۸ء، لاہور

۵۱- اقبالیات (اسرارِ خودی نمبر)، (اقبال اکادمی پاکستان کا شش ماہی مجلہ)، جلد ۵۶، شمارہ نمبر ۱/۳، جنوری/ جولائی ۲۰۱۵، لاہور

English Books

52. Allers Rudolf, *Successful errors, a critical study of Freudian psycho analysis*, 1940, London, Sheed and ward
53. Allport, Gordon W, *Personality: A Psychologocal Interpretation*, 1938, London, Constable and company Ltd
54. Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and post-Kantain voluntarism*, 2nd ed, 1965, Lahore, Bazim-i-Iqbal, Club road
55. Donceel, J.F, *Philosophical Psychology*, January 1955, London, Sheed and ward
56. Flugel, C, Man, *Morals and Society*, 1962, Penguin books
57. Freud, Sigmund, *An Outline of Psychoanalysis*, Eng tr. by, James Stratchey, 6th ed, 1963, London, The Hograth press and the institute of psychoanalysis
58. Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle*, Eng tr. by, C.J.M Hubback, 1922, London, The international press
59. Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, Eng tr. by, Joan Riviere, 1929, The Hograth press and the institute of psychoanalysis
60. Freud, Sigmund, *Collected Papers*, vol. IV, Eng tr. by, Joan Riviere, 3rd ed, 1946, The Hograth press and the institute of psychoanalysis

61. Freud, Sigmund, *Interpretation of Dreams*, Eng tr. by, A.A. Brill, 3rd ed, 1932, London, George Allen and Unwin Ltd
62. Freud, Sigmund, *Introductory Lectures on Pshchoanalysis*, Eng tr. by, Joan Riviere, 8th ed, 1949, London, George Allen and Unwin Ltd
63. Freud, Sigmund, *New introductory Lectures on Pshchoanalysis*, Eng tr. by, W.J.H Sprott, 4th ed, 1949, London, Hogarth press Ltd and the institute of psychoanalysis
64. Freud, Sigmund, *Mosses and Monotheism*, Eng tr. by, Jones Katherene, 1st ed, 1939, London, Hogarth press Ltd and the institute of psychoanalysis
65. Freud, Sigmund, *The ego and the id,* Eng tr. by, Joan Riviere, 5th ed, 1949, London, Hogarth press Ltd
66. Freud, Sigmund, *The future of an illusion*, Eng tr. by, Robson W.P Scott, 7th ed, 1955, London, Hogarth press Ltd and the institute of psychoanalysis
67. Freud, Sigmund, *Totem and taboo*, Eng tr. by, James Stratchey, 1st ed, 1950, London, Roultedge and Kegan Paul
68. Hall, Calvin S, *A primer of Freudian psychology*, 25th anniversary ed, 1979, London, New American library
69. Hall, Calvin S and Lindzey Gardner, *Theories of personality*, 19th ed, 1967, New York, John Wiley and sons, Inc
70. Holt, Edwin B, *The Freudian wish and its place in ethics*, 5th ed, Jan 1929, New York, Henry Holt and company
71. Ishrat Hasan Enver, Dr, *Metaphysics of Iqbal*, 1st ed, 1944, Lahore, Sh. Mohammad Ashraf, Kashmiri bazar
72. Jamila Khatoon, Dr, *The place of God, man and universe in the philosophic system of Iqbal*, 1st ed, 1963, Karachi, Iqbal academy Pakistan
73. Jones, Ernest M.P, *The life and work of Sigmund Freud*, vol.1, 1st ed, 1953, New York, Basic books, Inc

74. Jones, Ernest M.P, *The life and work of Sigmund Freud*, vol.2, 2nd ed, 1955, New York, Basic books, Inc
75. Latif Ahmad Sherwani, (compiled & edited), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, 6th ed, 2015, Lahore, Iqbal Academy Pakistan
76. Mohammad Maruf, Dr, *Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought*, 1st ed, August 1987, Lahore, Iqbal academy Pakistan
77. Mohammad Maruf, Dr, *Iqbal's Philosophy of Religion*, 1st ed, 1977, Islamic book service
78. Morgan Clifford T and Richard A King, *Introduction to Psychology*, International ed, 1975, Japan, McGraw Hill Kogakusha Ltd
79. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh, (edited & annotated), 2nd ed, April 1989, Iqbal academy Pakistan and Institute of Islamic culture
80. Muhammad Iqbal, Allama, *Stray Reflections*, Javid Iqbal, (edited), revised & enlarged ed, 1992, Lahore, Iqbal academy Pakistan
81. Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, 3rd ed, 1964, Lahore, Bazim-i-Iqbal
82. Nazir Qaiser, Dr, *A Critique of Western Psychology and Psychotherapy and Iqbal's Approach*, 1st ed, April 1994, Lahore, Iqbal academy Pakistan
83. Nicholson, Reynold A, (Eng tr), *The Secrets of the Self*, 1955, Lahore, Sh. Ashraf, Kashmiri Bazar
84. Osborn, R, *Freud and Marx*, 1937, London, Victor Gollancz Ltd
85. Poduska, Bernard, *Understanding Psychology and Dimensions of Adjustment*, 1980, U.S.A, McGraw Hill book company
86. Rafi-ud-Din, M, Dr, *Ideology of the Future*, new revised ed, 1990, Islamabad, Da'wah academy, International Islamic university
87. Runes, Dagobert D, (edited), *Treasury of World Philosophy*, 1959,

Paterson New Jersey, Little field Adams and co

88. Schimmel, Annemarie, Dr, *Gabriel's Wing*, 2nd ed, 1989, Lahore, Iqbal academy Pakistan
89. Sharif, M.M, (edited), *A History of Muslim Philosophy*, vol.II, 1963, Wiesbaden, West Germany, Otto Harrassowitz
90. Smith, Norman Kemph, (Eng tr), *Immanuel Kant's Critique of Pure reason*, Abridged ed, 1934, London, Macmilian and co ltd
91. Stace, W.T, *A Critical History of Greek Philosophy*, 3rd reprinted ed, 1996, Islamabad, National book foundation
92. Stebbing, L.F, *A Modern Introduction to Logic*, 1st ed, 1961, Bombay, Asia publishing house
93. Woodworth, Robert S, *Contemporary Schools of Psychology*, 9th ed, 1952, London, Methven and co ltd
94. Wyss, Dieter, *Depth psychology*, Eng tr by, Gerald Onn, 1st ed, 1966, London, George Allen and Unwin Ltd

English Encyclopaedia & Journal

95. *Encyclopaedia of Britanica*, vol.7, 1964
96. *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol.6, repreinted ed, 1972
97. *Iqbal*, (A journal of Bazim-i-Iqbal), vol 14, no.3, Jan 1966, Lahore

اشاریہ

اصطلاحات

۞۞۞

شخصیات

۞۞۞

اماکن

۞۞۞

فرہنگ

اصطلاحات

آزاد تلازم	free association
آب بند خانے	watertight compartments
ابطان	repression
اختلالِ ذہنی	psychosis
اختیاریت	free will
اخفا کی منزل	latency stage
اخلاقی دلیل	ethical argument
ادراک کی عینیت	identity of perception
ادبی سیریات	literary characterology
اڈ	id
اذیت پسندی	sadism
اذیت کوشی	masochism
ارتباطی	unified
استبدال	displacement
استقراء	induction
استقرائی تعمیم	inductive generalisation
استقرائی زقند	inductive leap
اشاعتِ ذات	self-propagation/sexual instinct
اصطفائی	eclectic
اصولِ انعطافِ رنگ	refraction of light
اصول تنازع للبقا	struggle of existence
اصولِ حقیقت	reality principle
اصولِ لذت	pleasure principle
اصولِ متعارفہ	axiomatic principle
اصولِ نہائی	ultimate principle
اضلال	projection
الیکٹرا اُلجھاؤ	Electra complex
الٰہیات	theology
الٰہیاتی مفکرین	theistic intellectuals
الٰہیت	theism
انائے بصیر	appreciative ego
انائے فعال	efficient ego
انسان ربانی خود	god-man

ایجابیت	positivism
ایڈی پس اُلجھاؤ	Oedipus complex
ایعاز	suggestion
ایغو	ego
ایغو آئیڈیل	ego ideal
اینیمیت	animism
بالفعل	actuality
بالقوہ	potentiality
بدیہی اصول	self-evident principle
بعد تنویمی ایعاز	post hypnotic suggestion
بلغمی رطوبت	phlegm humor
بے راہ روی	perversion
بیضہ دان	ovaries
بیگانگی	alienation
پتیاں	sepals
پدرسرانہ	patriarichal
پدر شبیہ	father figure
پس مظہریت	epiphenomenalism
پنکھڑیاں	petals
پیش ثابت ہم آہنگی	pre-established harmony
تاریخی جبریت	historical determinism
تثبیت	fixation
تحت الشعور	preconscious
تحفظِ ذات	self-preservation/ego instinct
تحلیلِ نفسی	psycho analysis
تحلیلی نفسیات	analytical psychology
تجرباتی سیریات	experimental characterology
تخریبی استحالہ/کیٹابولک	katabolic
تراکم	cathexes
ترکیبی	synthesis
تشریح و تحلیل خواب	dream-analysis
تشکیک	scepticism
تشکیلِ ردِعمل	reaction formation
تشکیلِ مفاہمت	compromise formation
تشویش	anxiety
تشویشِ فراق	anxiety separation
تصعید	sublimation
تعاملیت	interactionism
تعقیل	rationalization
تعمیری استحالہ/ اینابولک	anabolic
تعمیمات	generalisations
تکثیف	condensation
تفکر	thought
تکمیلِ خواہش	wish fulfillment
تناسلی منزل	genital stage
تنقیۂ نفس	catharsis

تنقیاتی طریقہ	cathartic method
تنویم یا ہپناٹزم	hypnotism
ٹوٹم	totem
ٹوٹمیت	totemism
ثنویت	dualism
جبریہ	Jabriyah
جبریت	determinism
جبلتِ حیات	life instinct / eros
جبلتِ مرگ	death instinct / thantos
جدلیات	dialectics
جدلیاتی مادیت	dialectical materialism
جوابِ دعویٰ	anti-thesis
جوشِ حیات	elan vital
جوہرِ زندہ	living matter
حرکی	dynamic
حیاتیاتی جبریت	biological determinism
حیوانی مقناطیسیت	animal magnatism
خلقیات	ethology
خواب کاری	dream work
خوابوں کی تعبیر	interpretation of dreams
خودجنسیت	auto-sexuality
خیبت	frustration
دریافت	discovery
دعویٰ	thesis
دفاعی میکانیت	defense mechanism
دماغی خلل	paranoia delusion
دموی رطوبت	sanguine humor
دوامیت	immortality
دَوری مغالطہ	petitio principii / circular fallacy
دوگونیت	ambivalence
دہریہ	atheist
دہریت	atheism
ذکری دور	phallic phase
رجائیت پسندی	optimism
رجعت	regression
رطوبتی نفسیات	humoral psychology
رواقیت	stoics
روحیتی وحدت	spiritualistic monism
زمانِ خالص	pure duration
زمانِ متسلسل	serial time
زمین مرکزی	geocentric
زیرہ دان	anthers
سائنسیت	scientism
سوداوی رطوبت	melancholic humor
سپرایغو	super ego
سماجی علم الانسانیات	social anthropology

سوفسطائی	sophist
سوما	soma
سیریات	characterology
سیمائیات	physiognomy
شبکیہ	retina
شخصیت بطور حقیقتِ متحدہ	personality as real-in-unity
شخصیت بطور حقیقتِ واحدہ	personality as real-in-oneness
شعور	conscious
شفہی دور	oral phase
شمس مرکزی	heliocentric
شوکران	hemlock
شہوت خیز منطقہ	erogenous zone
شے بذاتہٖ	noumena
شے بظاہر	phenomena
صعودی نفسیات	height psychology
صفراوی رطوبت	choleric humor
ضمیر	conscience
طبوغرافی	topographic
طبعی جبریت	natural determinism
طبی مادیت پسند	medical materialist
طبیبِ نفسی	psyhchiatrist
عدمیت	nihilism
عصبانیت	neurosis
عضو پرستی	fetichism
عضویات	organology
عقلی معیار	intellectual test
علتی رشتہ	causal relation
عملی معیار	pragmatic test
علم الانسانیات	anthropology
عمرانیات	sociology
عمیق نفسیات	depth psychology
عیاں مافیہ	manifest content
غایتی دلیل	teleological argument
غائتیت	teleology
غدود	glands
غیر الٰہیاتی مفکرین	non-theistic intellectuals
غیر منقطع تلازمی طریقہ	continuous association method
غلوی خلل اعصاب	obsessional neurosis
فانتسی	phantasy
فرانسیسی خواں	francophone
فطری توازن	conatus
فطری زبان	natural language
فطرتیت پسندی	naturalism
فلسفۂ آب	water-philosophy

فیثاغورثیہ	Pythagorians
قبل تناسلی منزل	pre-genital stage
قانون بقائے توانائی	law of conservation of energy
قانون کششِ ثقل	law of gravitation
قحف بینی	crainoscopy
قحفیات	phrenology
قدریہ	qadariyah
قرار گیر	homeostasis
قضیہ	proposition
قنوطیت پسندی	pessimism
قوتِ ارادہ	will power
کارتیسی منہاج	cartesian method
کمیونزم	communism
کونیاتی دلیل	cosomological argument
گویائی علاج	talking cure
لاادریت	agnosticism
لاشعور	unconscious
لامتناہی خودی	infinite ego
لغزشیں	parapraxis
لوگوتھراپی	logotherapy
لیبیڈو	libido
مابعدالطبیعیات	metaphysics
مابعدالنفسیات	meta-psychology
مادرسرانہ	matriarchal
مادیت	materialism
مادۂ تولید	germ-cell
ماورائی نفسیات	para-psychology
ماہرعصبیات	neurologist
ماہرِ نباتات	botanist
مبطون	repressed
متکلمین	scholastics
متشکک	sceptic
متعارفات	axioms
متوازیت	parallelism
متناہی خودی	finite ego
محرکاتی تصادم	motivational conflict
محیط برکل خودی	an all embracing concrete self
مخالف جنسیت	hetro-sexuality
مخفی مافیہ	latent content
مراجعت	regression
مزاحمتی تراکم	anti-cathexes
مشخص ذات	anthropomorphic entity
مصلح پسندی	maliorism
مظہر	pnenomena
معاشی	economic
مقدمات	premises

مماثلت کاری	identification
منطقی اثباتیت	logical positivism
ممنوعہ/ٹابو	taboo
منقولیت	transference
مسمارزم	mesmerism
ناؤس	nous
نرگسیت	narcissim
نسبہ	genes
نظامِ عصبی	nervous system
نظریۂ آواگون	theory of transmigration
نظریۂ آئینہ بینی	theory of looking glass
نظریۂ ارتقاء	theory of evolution
نظریۂ اضافت	theory of relativity
نظریۂ تعلیل	theory of causation
نظریۂ مقادیر	theory of quantum
نظریۂ مطابقت	theory of correspondence
نظریۂ وحدت الوجود	theory of pantheism
نفسی توانائی	psychic energy
نفسی جبریت	psychic determinism
نفسی وعمرانی جبریت	psycho-sociological determinism
نفسی وطبعی متوازیت	psycho-physical parallelism
وجودیاتی دلیل	ontological argument
وجودی نفسیات	existential psychology
وجودیت	existentialism
ہسٹیریا	hysteria
ہم جنسیت	homo-sexuality
ہم زیستانہ	symbiosis
ہمہ اُوست	pantheism
یوٹوپیا	utopia

۞۞۞

شخصیات

آٹو رینک	Otto Rank
آرتھر سٹینلے اڈینگٹن	Arthur Stanley Eddington
آرتھر شوپنہار	Arthur Schopenhauer
آگسٹس	Aegisthus
آئزک نیوٹن	Isaac Newton
ارسٹارکس	Aristarcus
ارسٹیس	Orestes
ارسطو	Aristotle
ارشمیدس	Archimedes
ارنسٹ جونز	Ernest Jones
ارنسٹ فلیشل وان مارکسو	Ernst Feischl von Marxow
ارنسٹ لڈوگ	Ernest Ludwig
ارنسٹ وِلہلم وان بروکی	Ernst Van Wilhelm Brucke
ارنسٹ ہاکنگ	Ernest Hocking

اروِن شروڈنگر	Erwin Schrodinger
استھر ایڈولفین، ڈولفی	Esther Adolfine, Dolfi
افلاطون	Plato
اگامینون	Agamemnon
اگست کومتے	August Comte
اگست وائزمین	August Weismann
البرٹ آئن سٹائن	Albert Einstein
الفریڈ ڈایڈلر	Alfred Adler
الیگزینڈر گوٹ ہولڈ ایفریم	Alexandar Gotthold Efraim
انکساغورث	Anaxagoras
انیکسیمنڈر	Anaximander
انیکسیمنز	Anaximenes
اوس بورن	Osborn
اولیور	Oliver
اے۔ جے۔ ائیر	A.J.Ayer
ایٹکنسن	Atkinson
ایڈورڈ براؤن	Edward Browne
ایڈولف ہٹلر	Adolf Hitler
ایڈورڈ ٹیلر	Edward Tylor
ایڈیورڈ وان ہارٹمان	Eduard Von Hartmann
ایڈی پس ریکس	Oedipus Rex
ایکو	Echo
ایما ویگے ناست	Emma Wagenast
ایمائل کوئے	Emile Coue
ایمبر اوزی اگستے لیبولٹ	Ambroise-Auguste Liebeault
ایمپیڈوکلیز	Empedocles
ایمیلیا ناتھن سن	Amalia Nathansohn
اینا جیکب	Anna Jacob
اینا فرائڈ	Anna Freud
اینٹونی لیوائزر	Antoine Lavoisier
اینٹونی فلو	Antony Flew
اینڈریو سالٹر	Andrew Salter
این میری شمل	Annemarie Schimmel
ایوالڈ ہیرنگ	Ewald Hering
باخ اسپنوزا	Baruch Spinoza
بائرن	Byrne
برتھا پیپن ہائم	Bertha Pappenheim
برٹرینڈ رسل	Bertrand Russell
برنارڈ پوڈسکا	Bernard Poduska
برونسلا میلی ناؤسکی	Bronislaw Malinowski
بطلیموس	Ptolemy
بقراط	Hippocrates
پارمینڈیز	Parmendies
پالین عمانوئیل	Pauline Emanuel
پال یوجین بلولر	Paul Yugene Bleuler
پاؤلین ریجنی، پاؤلی	Pauline Regine,Pauli

اردو	English
پائلیڈز	Pylades
پروٹاگورس	Protagoras
پرینگل پاٹیسن	Pringle-Pattison
پیری کیوری	Pierre Curie
تھامس فورسٹر	Thomas Forster
تھامس ہنری ہکسلے	Thomas Henry Huxley
تھیلیز	Thales
تھیوفریسٹس	Theophrastus
تھیوڈور ہرمان مینرٹ	Theodor Hermann Meynert
ٹیج لنڈبوم	Tage Lindbom
جارج برکلے	George Berkeley
جارج ہربرٹ میڈ	George Herbart Mead
جان اسٹورٹ مل	John Staurt Mill
جان عمانوئیل	John Emanuel
جان کارل فلوجل	John Carl Flugel
جان میکٹیگرٹ	John Mctaggart
جان واٹسن	John Watson
جوزف برائر	Josef Breuer
جولئیس	Julius
جولیس بھانسن	Julius Bahnsen
جوہان گوٹلب فشٹے	Johann Gottlieb Fichte
جیکب فرائڈ	Jacob Freud
جیمز بریڈ	James Braid
جیمز جیکسن پٹنام	James Jackson Putnam
جیمز وارڈ	James Ward
جیمس ڈریور	James Drever
جیورڈانو برونو	Giordano Bruno
جین مارٹن	Jean-Martin
چارلس ڈارون	Charles Darwin
چارلس کولے	Charles Cooley
دیوجانس،کلبی	Diogenes, the cynic
ڈائٹر ویس	Dieter wyss
ڈکنسن	Dikinson
ڈونسیل	Donceel
ڈیوڈ ہیوم	David Hume
رابرٹ براؤننگ	Robert Browning
رابرٹ کوچ	Robert Koch
رابرٹ وڈورتھ	Robert Woodworth
روبرٹسن سمتھ	Robertson Smith
روڈولف ایلرز	Rudolf Allers
روڈلف ریٹلر	Rudolf Reitler
رولف والڈو ایمرسن	Ralph Waldo Emerson
ریجنی ڈیبورا، روزا	Regine Debora,Rosa
رینالڈ اے نکلسن	Reynold A.Nicholson
رینی ڈیکارٹ	Rene Descartes
رینی گینون	Rennie Guenon

زینو، ایلیائی	Zeno,the Eleatic
زینوفینز	Xenophanes
ژاں پال سارتر	Jean-Paul Sartre
ژاں ژاک روسو	Jean-Jacques Rousseau
ژان مارٹن شارکوٹ	Jean-Martin Charcot
سپیگل	Spiegel
سٹیفنسن	Stephenson
سرولیم میور	Sir William Muir
سگمنڈ فرائڈ	Sigmund Freud
سگمنڈ ایکسنر	Sigmund Exner
سیلے کانر	Sally Kanner
سرجان ایڈمز	Sir John Adams
سرفرانسس گالٹن	Sir Francis Galton
سقراط	Socrates
سکندرِ اعظم	Alexander, the Great
سورن کرکیگارڈ	Soren Kierkegaard
سوفی	Sophie
سوفوکلیز	Sophocles
سینٹ آگسٹائن	Saint Augustine
سینٹ اینسلم	Saint Anselm
سینٹ تھامس اکینوس	Saint Thomas Aquinas
سیسرو	Cicero
سینڈورفرینکزی	Sandor Ferenczi
شنکرا	Shankara
شیلے	Shelley
عمانوئیل جیکب	Emanuel Jacob
عمانوئیل کانٹ	Immanuel Kant
فارنل	Farnell
فرالائن سینے شل	Fraulein Seneschal
فرانز اینٹون میسمر	Franz Anton Mesmer
فرانز برونٹانو	Franz Brentano
فرانز جوزف، شہنشاہ	Franz Joseph,the emporer
فرانز جوزف گال	Franz Joseph Gall
فرانسس بریڈلے	Francis Bradley
فریڈرچ ریکارٹ	Friedrich Rückert
فریڈرک نٹشے	Friedrich Nietzsche
فریڈرک ہومل	Friedrich Hommel
فریڈرک ہیگل	Friedrich Hegel
فلپ جیکب	Philipp jacob
کارل بروہل	Carl Brohul
کارل جارج لانگے	Carl Georg Lange
کارل گستاف ژنگ	Carl Gustav Jung
کارل مارکس	Carl Marx
کال وِن ہال	Calvin Hall
کپلر	Kepler
کلی ٹمنسٹرا	Clytemnestra

کرسٹوفر کولمبس Christopher Columbus
کنفیوشس Confucius
کیٹس Keats
کیرن ہارنے Karen Horney
گارڈنر لنڈزے Gardner Lindzey
گریگر جوہان مینڈل Gregor Johann Mendel
گستاو فیچنر Gustav Fechner
گوٹفرائیڈ ولہلم لائبنیز Gottfried Wilhelm Leibniz
گورڈن آلپورٹ Gorden Allport
گوئٹے Goethe
گلیلیو گلیلی Galileo Galilei
لارڈ الفریڈ ٹینی سن Lord Alfred Tenyson
لارڈ جوزف لسٹر Lord Joseph Lister
لارڈ کیچنر Lord Kitchener
لانگ فیلو Long Fellow
لائیس Laius
لڈوگ بنسوانگر Ludwig Binswanger
لڈوگ ویٹگن سٹائن Ludwig Wittgenstein
لوئیس پاسچر Louis Pasteur
ماتھلدے Mathilde
مارتھا برنیز Martha Bernays
مارٹن لوتھر Martin Luther
مارٹن ہینری پرنس Martin Henry Prince

مارک ٹوین Mark Twain
ماریا، مٹ زی Maria,Metzi
مسولینی Mussolini
میری ہوٹ Mary Howett
میکس پلانک Max Carl Ernst Ludwig Planck
میکس کاہانے Max Kahane
میری ویٹون کالکنز Mary Whiton Calkins
نارسس Naricissus
نکولیس کوپرنیکس Nicolaus Copernicus
نینی Nannie
واکر Walker
وائٹ برجنٹ White Bergent
وائیٹ ہیڈ Whitehead
ورڈز ورتھ Wordsworth
وکٹر فرینکل Victor Frankl
ولہلم ڈِلتھے Wilhelm Dilthey
ولہلم رائیخ Wilhelm Reich
ولہلم سٹیکل Wilhelm Stekel
ولہلم فلائیز Wilhelm Fliess
ولہلم ونٹ Wilhelm Wundt
ولیم جیمز William James
ولیم سٹبس William Stubbs
ولیم شیکسپیئر William Shakespeare

ولیم کوپر	William Cowper
ولیم میکڈوگل	William McDougall
ہاپاشیا	Hypatia
ہارٹن	Horten
ہال ایس کیلون	Hall S. Calvin
ہانز ساچس	Hanns Sachs
ہائزن برگ	Heisenberg
ہپولائیٹ برنہائم	Hippolyte Bernheim
ہٹلر	Hitler
ہراقلیتوس	Heraclitus
ہرمن وان ہلم ہوٹز	Hermann Van Helmholtz
ہنری برگساں	Henri Bergson
ہینی بال	Hannibal
یاجناواکیہ	Yajanavakya
یوکاسٹا	Jocasta

۞۞۞

اماکن

آسٹریا	Austria
اسکندریہ	Alexandria
اٹلی	Italy
افغانستان	Afghanistan
امریکہ	America
ایران	Iran
ایتھنز	Athens
ایتھوپیا	Ethopia
برطانیہ	Britian
بوسٹن	Boston
بون	Bonn
پری بور	Pribor
پیرس	Paris
ترکی	Turkey
تھیبس	Thebes
ٹرائے	Troy
ٹیونس	Tunisia
جرمنی	Germany
جینیوا	Geneva
چیکوسلواکیہ	Czechoslovakia
روس	Russia
سالپیٹر یری ہسپتال	Salpetriere hospital
سموس	Samos
سوڈان	Sudan
سیالکوٹ	Sialkot
شلوسر گاسے	Schlossergasse
علی گڑھ	Aligarh
غازی پور	Ghazi Pur

فرائڈ دا اولس	Freudova Ulica
فرینکفرٹ	Frankfurt
فریبرگ	Freiberg
کوس	Cos
کیمبرج	Cambridge
لاہور	Lahore
لائیسیم	Lyceum
لکھنؤ	Lucknow
لندن	London
لڈوگ میکسمیلین	Ludwig Maxmillian
لیپزگ	Leipzig
مانچسٹر	Manchester
مجمع الجزائر	Archipelago
مراکش	Morocco
مصر	Egypt
موراویا	Moravia
میرٹھ	Meerut
میونخ	Munich
ویانا	Vienna
ہائیڈل برگ	Heidelberg
ہندوستان	India
یونان	Greece

۞۞۞